CAMAS PUBLIC LIBRARY
CAMAS, WA
3 3277 00392 5422

Joseph Ratzinger

(BENEDICTO XVI)

¿DIOS EXISTE?

Paolo Flores d'Arcais

ESPASA

Joseph Ratzinger

Teólogo y filósofo, **Joseph Ratzinger** (Baviera, 1927) participó como asesor en el Concilio Vaticano II y, siendo arzobispo de Múnich, fue nombrado cardenal por Pablo VI (en 1977). Durante el papado de Juan Pablo II desempeñó el cargo de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, a la muerte del pontífice, en 2005, se convirtió en su sucesor, con el nombre de **Benedicto XVI.** Escéptico frente a propuestas reformadoras de la Iglesia, es autor de numerosos artículos y estudios teológicos.

Paolo Flores d'Arcais

Paolo Flores d'Arcais (Udine, 1944), filósofo y periodista, es un decidido impulsor de los valores cívicos de democracia e igualdad. Colaborador habitual de numerosos diarios y revistas, *El País* y *Claves,* entre otros, es el fundador de la revista de pensamiento *Micromega.* Sus artículos y ensayos constituyen una referencia fundamental en el ámbito intelectual de la Europa contemporánea.

¿DIOS EXISTE?

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
No Sponsor

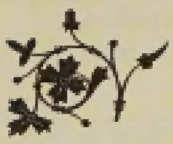
https://archive.org/details/diosexistespanis0000jose

Joseph Ratzinger

(BENEDICTO XVI)

¿DIOS EXISTE?

Paolo Flores d'Arcais



TRADUCCIÓN DEL TEXTO DE JOSEPH RATZINGER:
Carmen Bas Álvarez

TRADUCCIÓN DEL DEBATE Y DEL TEXTO DE PAOLO FLORES D'ARCAIS:
Alejandro Pradera Sánchez

ESPASA

Camas Public Library

ESPASA ⊂ FÓRUM

© Libreria Editrice Vaticana, 2008
© Paolo Flores d'Arcais, 2008
© Editorial Planeta Chilena, 2009
© Traducción del texto de Ratzinger: Carmen Bas Álvarez
© Traducción del debate y del texto de Paolo Flores d'Arcais: Alejandro Pradera Sánchez

Diseño de cubierta: Mas!gráfica
Fotografía de los autores: AFP/Getty Images/Greg Wood y dpa-Report

Depósito legal: M.
ISBN: 978-84-670-2950-5

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Primera edición chilena: Marzo de 2009
Segunda edición chilena: Julio de 2009
Impreso en Chile
Impresión: Maval

© Editorial Planeta Chilena, 2009
Avenida 11 de septiembre 2353, piso 16,
Providencia, Santiago de Chile.
www.planeta.cl

Índice

1. La pretensión de la verdad puesta en duda, por Joseph Ratzinguer 11

   La crisis del cristianismo en los comienzos del tercer milenio 11

2. ¿Dios existe? 27

   Debate entre el cardenal Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais 27

3. Ateísmo y verdad, por Palo Flores d'Arcais . 91

   ¿Una Iglesia sin verdad? 91
   La hermenéutica privilegiada 93
   La tradición escéptica y atea 96
   El escándalo de la teodicea 98
   Justicia humana y justicia divina 102
   El secreto del pecado original 104
   La trampa de la religiosidad triunfante 109
   Credo quia absurdum 112
   La tentación del poder mundano 115
   ¿O Dios o la nada? 116
   Hay que guardar silencio sobre el silencio 119

La verdad entre Hume y Heidegger 122
¿Por qué Dios y no más bien los entes? 125
Una actuación común en nombre del Evangelio 128

La pretensión de la verdad puesta en duda

Cardenal Joseph Ratzinger

1
La pretensión de la verdad puesta en duda

La crisis del cristianismo en los comienzos del tercer milenio

Al comienzo del tercer milenio, y precisamente en el ámbito de su expansión original, Europa, el cristianismo se encuentra inmerso en una profunda crisis que es consecuencia de la crisis de su pretensión de la verdad. Esta crisis tiene una dimensión doble: en primer lugar, se plantea cada vez más la cuestión de si realmente es oportuno aplicar el concepto de verdad a la religión; en otras palabras, si les está dado a los hombres conocer la auténtica verdad sobre Dios y las cuestiones divinas. Para el pensamiento actual, el cristianismo en modo alguno está mejor situado que el resto de religiones. Al contrario: con su pretensión de la verdad parece estar especialmente ciego frente el límite de nuestro conocimiento de lo divino.

Todo este escepticismo general frente a la pretensión de la verdad en materia de religión se ve respaldado, además, por las cuestiones que la ciencia moderna ha

planteado sobre los orígenes y los contenidos del cristianismo: con la teoría de la evolución parece haberse superado la doctrina de la Creación; con los conocimientos sobre el origen del hombre, la doctrina del pecado original; la exégesis crítica relativiza la figura de Jesús y cuestiona su conciencia de Hijo; el origen de la Iglesia en Jesús parece dudoso, etc. El fundamento filosófico del cristianismo resulta problemático tras el «fin de la metafísica» y sus fundamentos históricos quedan en entredicho por efecto de los métodos históricos modernos.

Por eso también resulta fácil reducir los contenidos cristianos a lo simbólico, no atribuirles mayor veracidad que a los mitos de la historia de las religiones, verlos como una forma de experiencia religiosa que debiera situarse con humildad junto a otras. Al parecer, así considerado, se podría seguir siendo cristiano y se siguen utilizando las formas de expresión del cristianismo, cuya exigencia se ha transformado radicalmente: la verdad, que era una fuerza vinculante y una promesa segura, se convierte en una forma de expresión cultural del sentimiento religioso general que nos corresponde por nuestro origen europeo.

Como esto es así, hay que plantear de nuevo la cuestión ya antigua de la verdad del cristianismo, por muy superflua y difícil de responder que les resulte a muchos. Pero ¿cómo? Sin duda, la teología cristiana deberá examinar cuidadosamente las distintas instancias que se han alzado contra la pretensión de la verdad del cristianismo en el ámbito de la filosofía, las ciencias naturales, la historia, y tendrá que enfrentarse a ellas. Pero, por otro lado, deberá intentar también obtener una visión general de la cuestión de la verdadera esencia del cristianismo, de su lugar en la historia de las religiones y su localización en la existencia humana.

En sus orígenes, ¿cómo contempló el cristianismo su lugar en el cosmos de las religiones? Lo sorprendente es que, sin vacilar, Agustín adjudica al cristianismo un puesto en el ámbito de la «teología física», en el ámbito del racionalismo filosófico. Este hecho implica una evidente continuidad de los primeros teólogos del cristianismo —los apologetas del siglo II— respecto al lugar que Pablo adjudica a lo cristiano en el primer capítulo de la *Carta a los romanos,* que a su vez se basa en la teología de la sabiduría del Antiguo Testamento y, a través de ella, se remonta al escarnio de los dioses de los Salmos.

Desde esta perspectiva, el cristianismo tiene sus precursores y su preparación interior en el racionalismo filosófico, no en las religiones. Según Agustín y la tradición bíblica, para él decisiva, el cristianismo no se basa en las imágenes e ideas míticas, cuya justificación se encuentra después de todo en su utilidad política, sino que hace referencia a ese aspecto divino que puede percibir el análisis racional de la realidad. En otras palabras: Agustín identifica el monoteísmo bíblico con las ideas filosóficas sobre el fundamento del mundo que se han formado en sus distintas variantes en la filosofía antigua. A ello se hace referencia cuando, desde el sermón del Areópago de Pablo, el cristianismo se presenta con el propósito de ser la *religio vera.* Así pues, la fe cristiana no se basa en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión; se basa en el conocimiento. Venera a ese Ser que es el fundamento de todo lo que existe, el «Dios verdadero». En el cristianismo, el racionalismo se ha hecho religión y no es ya su adversario.

Partiendo de esta premisa, como el cristianismo se entendió como un triunfo de la desmitologización, como un triunfo del conocimiento y, con ello, de la ver-

dad, debía ser considerado como universal y llevado a todos los pueblos; no como una religión específica que desplaza a otras, no como una especie de imperialismo religioso, sino como verdad que hace superflua la apariencia. Y precisamente por eso, en la amplia tolerancia de los politeísmos debe ser considerada como incompatible, incluso como enemigo de la religión, como «ateísmo»: no se limitó a la relatividad y a la posibilidad de intercambiar las imágenes, con lo que perturbaba sobre todo la utilidad política de las religiones y ponía en peligro los fundamentos del Estado, en cuyo ámbito pretendió ser no una religión entre otras religiones, sino el triunfo del conocimiento sobre el mundo de las religiones.

Por otro lado, esta localización de lo cristiano en el cosmos de la religión y la filosofía está relacionada también con el poder de penetración del cristianismo. Ya antes de la aparición de la misión cristiana en los círculos eruditos de la Antigüedad, se había buscado en la figura del «hombre temeroso de Dios» la conexión con la fe judía, que fue considerada como la forma religiosa del monoteísmo filosófico y respondía al mismo tiempo a las exigencias de la razón y a la necesidad religiosa del hombre que la filosofía no podía cubrir por sí sola: no se reza a un dios que solo existe en el pensamiento. Pero cuando el dios que el pensamiento descubre se encuentra en el interior de una religión como dios que habla y actúa, entonces se concilian pensamiento y fe.

En esta relación con la sinagoga, quedaba, sin embargo, un aspecto sin resolver: el no judío solo podía ser entonces un profano y nunca se integraría del todo. Esta limitación queda superada en el cristianismo a través de la interpretación que de la figura de Cristo hizo Pablo. Solo entonces el monoteísmo religioso del judaísmo se

hizo universal y, con ello, la unión de pensamiento y fe, la *religio vera,* a la que todos pueden acceder. Justino, filósofo y mártir —fallecido en 167—, puede ser considerado una figura representativa de esta forma de acceder al cristianismo como *vera philosophia.* Con su conversión al cristianismo no renunció a sus propias convicciones filosóficas, sino que fue entonces cuando se convirtió verdaderamente en filósofo. La convicción de que el cristianismo era filosofía, la filosofía perfecta, es decir, la filosofía que llega hasta la verdad, se mantuvo vigente más allá de los tiempos de los Padres. En el siglo XIV, esta consideración es evidente en la teología bizantina de Nicolás Cabasilas. Ciertamente la filosofía no se entendía entonces como una disciplina académica puramente teórica, sino también, y ante todo, desde una perspectiva práctica, como el arte de vivir y morir rectamente al que solo se puede llegar a la luz de la verdad.

La unión de racionalismo y fe que se produjo en el desarrollo de la misión cristiana y en la construcción de la teología cristiana introdujo también cambios decisivos en la imagen filosófica de Dios, entre los que cabe destacar dos en particular. El primero consiste en que el Dios en el que creen los cristianos y al que veneran es, a diferencia de los dioses míticos y políticos, verdaderamente *natura Deus;* en esto coincide con el racionalismo filosófico. Pero a la vez también resulta válido otro aspecto: *non tamen omnis natura est Deus,* «no todo lo que es naturaleza es Dios». Dios es Dios por su naturaleza, pero la naturaleza como tal no es Dios. Existe una separación entre la naturaleza universal y el ser que la fundamenta, que le da origen. Entonces se separan claramente física y metafísica. Solo se venera al Dios verdadero, al que podemos reconocer en la naturaleza a través del pensamiento. Pero Él es más que naturaleza.

La precede, y ella es su creación. Esta separación entre Dios y naturaleza lleva consigo otro aspecto aún más decisivo: al Dios que era naturaleza, alma del mundo o como quiera que fuera su nombre, no se le podía rezar, no era un «Dios religioso», como habíamos visto. Pero entonces, según establece la fe del Antiguo Testamento y, sobre todo, del Nuevo Testamento, este Dios que precede a la naturaleza se volvió hacia los hombres. Precisamente porque no es mera naturaleza no es un dios que guarda silencio. Entró en la historia, se dirigió al encuentro del hombre, y de este modo puede el hombre encontrarse con él. El hombre puede unirse a Dios porque Dios se ha unido al hombre. Las dos dimensiones de la religión que siempre han estado separadas, la naturaleza siempre dominante y la necesidad de salvación del hombre que sufre y lucha, aparecen íntimamente unidas.

El racionalismo puede convertirse en religión porque el mismo Dios del racionalismo ha entrado en la religión. El elemento que realmente exige fe, la palabra histórica de Dios, es la condición previa para que la religión pueda volverse por fin hacia el Dios filosófico, que ya no es un mero Dios filosófico y que no rechaza el conocimiento filosófico, sino que lo asume. Y aquí se pone de manifiesto un hecho sorprendente: los dos principios fundamentales, en apariencia contrarios, se condicionan mutuamente y van unidos; juntos conforman la apología del cristianismo como *religio vera.*

El triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas fue posible no solo por la reivindicación de su racionalidad. Un segundo motivo tuvo igual importancia. Consiste, en líneas generales, en el rigor moral del cristianismo, que Pablo ya había relacionado con la racionalidad de la fe cristiana: lo que la ley supone realmente,

las exigencias que el Dios único plantea a la vida del hombre y que la fe cristiana saca a la luz coincide con lo que el hombre, todo hombre, lleva escrito en el corazón, de forma que lo considera bueno cuando aparece ante él. Coincide con lo que «es bueno por naturaleza» *(Rom* 2, 14s.).

La alusión a la moral estoica, a su interpretación ética de la naturaleza, queda aquí tan patente como en otros textos paulinos, como la *Carta a los Filipenses:* «Tomad en consideración todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de limpio, de laudable, de virtuoso y de encomiable» (4, 8). La unión fundamental —aunque crítica— con el racionalismo filosófico en el concepto de Dios se confirma y concreta en la unión igualmente crítica con la moral filosófica. Del mismo modo que en el ámbito de lo religioso el cristianismo superó los límites de las escuelas filosóficas al considerar al Dios que está en el pensamiento como un Dios vivo, también aquí se dio un paso de la teoría ética a la práctica moral vivida en común, en la que la perspectiva filosófica queda superada por la concentración de toda la moral en el doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo, y se traduce en acción real.

Simplificando, podríamos decir que el cristianismo convenció por la unión de la fe con la razón y por la orientación de la actuación hacia la *caritas,* a la ayuda con amor a los que sufren, a los pobres y a los débiles, por encima de todo límite de condición.

La fuerza que llevó al cristianismo a convertirse en religión universal radicaba en su síntesis de razón, fe y vida; precisamente esta síntesis queda concretada en la expresión de *religio vera.* Por eso se impone cada vez más la cuestión: ¿por qué hoy ya no convence esta síntesis? ¿Por qué hoy, por el contrario, resultan contradicto-

rios, incluso excluyentes, entre sí los conceptos de racionalismo y cristianismo? ¿Qué ha cambiado en el racionalismo, qué en el cristianismo, para que esto sea así?

En su momento, el neoplatonismo, en especial Porfirio, opuso a la síntesis cristiana una interpretación diferente de la relación entre filosofía y religión, que fue considerada como una refundación filosófica de la religión de los dioses. Pero hoy esta otra manera de armonizar religión y racionalismo parece imponerse de nuevo como la forma de religiosidad que más se adapta a la conciencia moderna. Porfirio formula así su primera idea fundamental: *latet omne verum,* «la verdad está oculta». Una idea en la que coinciden budismo y neoplatonismo. Según ella, sobre la verdad, sobre Dios, solo existen opiniones, no existe certidumbre. En la crisis de Roma de finales del siglo IV, el senador Símaco expresó las ideas neoplatónicas en las fórmulas sencillas y pragmáticas que podemos encontrar en su discurso ante el emperador Valentiniano II en el año 384 en defensa del paganismo y de la restauración de la diosa Victoria en el Senado romano. Citaré tan solo la frase decisiva y que se ha hecho célebre: «Todos veneran lo mismo, todos pensamos lo mismo, contemplamos las mismas estrellas, el cielo sobre nuestras cabezas es uno, el mismo mundo nos acoge; ¿qué más da a través de qué forma de sabiduría busque cada uno la verdad? No se puede llegar por un único camino a un misterio tan grande».

Precisamente esto mismo dice hoy el racionalismo: no conocemos la verdad como tal; opinamos lo mismo en formas diferentes. Un misterio tan grande, el divino, no puede reflejarse en una sola figura que excluye a todas las demás, en un camino que todos están obligados a seguir. Muchos son los caminos, muchas las imágenes, todas reflejan algo del todo y ninguna es por sí misma el

todo. Esto conlleva el ethos de la tolerancia, que reconoce en todo un poco de verdad, no pone lo propio por encima de lo desconocido y se integra pacíficamente en la sinfonía polifónica de lo eternamente insuficiente que se oculta en los símbolos, que parecen ser nuestra única posibilidad de alcanzar lo divino de algún modo.

¿Se ha visto, por tanto, superada la pretensión del cristianismo de ser *religio vera* por el avance del racionalismo? ¿Debe abandonar esta pretensión y adherirse a la visión neoplatónica o budista o hinduista de la verdad y los símbolos, debe conformarse —como ha propuesto Troeltsch— con mostrar la parte del rostro de Dios vuelta hacia los europeos? ¿Debe ir incluso un paso más allá que Troeltsch, que opinaba que el cristianismo era la religión más adecuada para Europa, mientras que precisamente hoy Europa pone en duda esta adecuación? Esta es la verdadera cuestión que en la actualidad deben plantearse la Iglesia y la teología.

Todas las crisis que se producen en el cristianismo se basan solo de forma secundaria en aspectos institucionales. En la Iglesia, tanto los problemas de las instituciones como los de las personas se derivan en última instancia del enorme peso de este hecho. Este es el reto fundamental al comienzo del tercer milenio cristiano. La cuestión no puede recibir una respuesta meramente teórica, del mismo modo que la religión como actitud última del hombre no es solo teoría. Precisa de esa combinación de conocimiento y acción en que se basó la fuerza de convicción del cristianismo de los Padres.

Esto no significa en modo alguno que se pueda prescindir del aspecto intelectual del problema remitiendo a la necesidad de la praxis. Intentaré finalmente ofrecer una perspectiva que pueda marcar la dirección. Hemos visto que la unión original, nunca indiscutida,

de racionalismo y fe, a la que Tomás de Aquino dio una forma sistemática, se rompió no tanto por la evolución de la fe como por los nuevos avances del racionalismo. Se podrían mencionar como etapas de esta evolución a Descartes, Spinoza, Kant. El intento de una nueva síntesis integradora por parte de Hegel no le devolvió a la fe su lugar filosófico, sino que intentó convertirla en razón y suprimirla como fe. A este carácter absoluto del espíritu opone Marx el carácter único de la materia; la filosofía debe reducirse por completo a una ciencia exacta. solo el conocimiento exacto es realmente conocimiento. Con ello se suprime la idea de lo divino. El anuncio de Auguste Comte de que un día existirá una física del hombre y que las grandes cuestiones de las que antes se ocupaba la metafísica serían tratadas en el futuro de un modo tan «positivo» como todo lo que ya en nuestros días es ciencia positiva ha tenido en un nuestro siglo una impresionante resonancia en las ciencias humanas.

Cada vez es menor la separación entre física y metafísica introducida por el pensamiento cristiano. Todo debe volver a ser «física». La teoría de la evolución se ha mostrado cada vez más como el camino para que la metafísica desaparezca del todo, para hacer parecer superflua la «hipótesis de Dios» (Laplace) y para formular una interpretación del mundo estrictamente «científica». Una teoría de la evolución que explica todo lo real de modo global se ha convertido en una especie de «filosofía primera» que, por así decirlo, constituye la base de la interpretación racional del mundo. Cualquier intento de poner en juego otras causas distintas a las incluidas en esta teoría «positiva», cualquier intento de «metafísica», tiene que parecer un retroceso frente al racionalismo, un abandono de la pretensión de universalidad de la ciencia. Así, la idea cristiana de Dios se consi-

dera acientífica. Ya no corresponde a ninguna *theologia physica:* en este sentido, la única *theologia naturalis* es la teoría de la evolución, y esta no conoce ningún Dios ni ningún creador en el sentido del cristianismo —del judaísmo y del islam—, ni un alma del mundo o una fuerza interna en el sentido de la stoa. A lo sumo, desde el punto de vista del budismo, podría considerarse todo este mundo como apariencia y la nada como lo verdaderamente real, y justificar así formas místicas de religión que al menos no compiten de forma directa con el racionalismo.

¿Se ha dicho con ello la última palabra? ¿Se han separado definitivamente cristianismo y razón? En cualquier caso, no hay ninguna vía que evite el debate en torno al alcance de la teoría de la evolución como filosofía primera y la exclusividad del método positivo como única forma de ciencia y racionalidad. Así, este debate deben mantenerlo ambas partes con objetividad y disposición a escuchar, lo que hasta ahora apenas ha ocurrido. Nadie puede dudar seriamente de las pruebas científicas de los procesos microevolutivos. La cuestión que un creyente le plantea a la razón moderna no hace referencia a este asunto, tampoco al de la macroevolución, sino a la expansión hacia una *philosophia universalis* que pretende convertirse en una explicación global de lo real y no quisiera dejar ya aparte ningún otro nivel del pensamiento.

Se trata, en fin, de si la razón o lo racional están o no al comienzo de todas las cosas y en su fundamento. Se trata de saber si lo real surgió del azar y la necesidad, es decir, de lo irracional; si, por tanto, la razón es un subproducto casual de lo irracional y carece también de importancia en el océano de lo irracional, o si continúa siendo cierta la idea que constituye la convicción funda-

mental de la fe cristiana y su filosofía: *en principio erat verbum,* «en el principio de todas las cosas está la fuerza creadora de la razón». La fe cristiana es, hoy como ayer, la opción de la prioridad de la razón y lo racional. Esta cuestión última no se puede resolver ya mediante los argumentos de las ciencias naturales, y también el pensamiento filosófico choca aquí con sus límites. En este sentido, no existe una posibilidad última de demostrar la opción cristiana fundamental. Pero ¿puede la razón renunciar a la prioridad de lo racional sobre lo irracional, a la existencia original del logos, sin abolirse a sí misma? La razón no puede hacer otra cosa que pensar también sobre lo irracional a su modo, esto es, de modo racional, estableciendo así implícitamente de nuevo la cuestionada primacía de la razón. Por su opción en favor de la primacía de la razón el cristianismo sigue siendo también hoy «racionalismo».

Hemos visto anteriormente que en la concepción del mundo cristiano primitivo los conceptos de naturaleza, hombre, dios, ethos y religión estaban indisolublemente vinculados entre sí y que esta vinculación había contribuido a que el cristianismo tomara conciencia de la crisis de los dioses y la crisis del racionalismo antiguo. La orientación de la religión hacia una visión racional de la realidad, el ethos como parte de esta visión y su aplicación concreta bajo la primacía del amor quedaron unidas entre sí. La primacía del logos y la primacía del amor resultaron idénticas. El logos se mostraba no solo como razón matemática en el fundamento de todas las cosas, sino como amor creador hasta el punto de que con-padece con lo creado. El aspecto cósmico de la religión, que venera al Creador en su poder sobre la existencia, y su aspecto existencial, la cuestión de la redención, se vincularon y se convirtieron en uno solo. De hecho,

toda explicación de lo real que no pueda apoyar también con razones claras un ethos resulta necesariamente insuficiente.

En realidad la teoría de la evolución también intenta dar una nueva fundamentación al ethos desde el punto de vista de la evolución al pretender convertirse en una *philosophia universalis*. Pero este ethos relacionado con la evolución, que encuentra inevitablemente su concepto clave en el modelo de la selección, esto es, en la lucha por la supervivencia, en la victoria del más fuerte, en la adaptación con éxito, puede ofrecer poco consuelo. Aunque se le intente adornar de distintas formas, sigue siendo un ethos cruel. El intento de destilar lo racional de lo que es en sí irracional fracasa aquí de forma evidente. Todo esto resulta poco apropiado para una ética de la paz universal, del amor práctico al prójimo y de la necesaria abnegación de cada uno.

El intento de dar de nuevo un sentido claro al concepto del cristianismo como *religio vera* en medio de esta crisis de la humanidad debe basarse por igual, por así decirlo, en el recto obrar (ortopraxis) y el recto creer (ortodoxia). Su argumento más profundo debe consistir —al fin y al cabo igual que entonces— en que el amor y la razón coinciden como verdaderos pilares fundamentales de lo real: la razón verdadera es el amor, y el amor es la razón verdadera. En su unión constituyen el verdadero fundamento y el objetivo de lo real.

¿Dios existe?

Este diálogo tuvo lugar en el teatro Quirino de Roma, el 21 de febrero de 2000 (casi dos mil personas, que no consiguieron entrar, lo siguieron desde la calle, con un amplificador improvisado), y duró dos horas y media aproximadamente. La transcripción íntegra del debate ha sido publicada en un cuadernillo especial de la revista *MicroMega*. En Francia se ha publicado en la editorial Payot & Rivage, y en Alemania, en Wagenbach.

2
¿Dios existe?

Debate entre el cardenal Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais

Gad Lerner: Buenas tardes a todos. Gracias por venir. Lo primero que tengo que pedirles, en nombre del título de este debate, es, de verdad, que apaguen los teléfonos móviles, por favor. Desentonaría bastante que sonaran ante esta pregunta, antes este título tan inconveniente que nos planteamos esta tarde: «¿Dios existe?». Título inconveniente para un debate, un debate animado por un cristiano y por un ateo, que quizá por una coincidencia no del todo casual va a ser moderado por un judío, y que se asemeja [risas y aplausos] más a ciertas disputas medievales, por la brutalidad de la pregunta planteada, que a nuestras conversaciones televisivas más o menos superficiales.

Naturalmente, es una pregunta que, planteada tan en público y tan directamente, pone los pelos de punta, pero es el dato de partida que yo he sintetizado brutalmente en la presentación de nuestros interlocutores, el cristiano y el ateo, Su Eminencia el cardenal Joseph Ratzinger,

prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y Paolo Flores d'Arcais, filósofo y director de *MicroMega*. Les decía que tras esas definiciones, creo que aceptadas por ambos, sin duda (además no sé si podremos conformarnos con decir el «creyente» y el «no creyente») [se pone de manifiesto este problema]: ¿Están de verdad tan nítidas y claras dentro de ustedes, quiero decir, además de en nuestra sociedad, hoy, las fronteras entre quien cree y quien no cree? Para mí no están nada claras. ¿Estamos completamente seguros de que entre estos dos interlocutores no existen por el contrario rasgos incluso significativos en común? Enseguida vamos a escucharles.

Solo me queda recordarles que este debate ha surgido a raíz del fascículo 2 de *MicroMega* de 2000, que ha tenido, y eso no ha podido ser por azar, un éxito realmente extraordinario, no solo de interés, sino, como saben ustedes, de ventas, si es verdad que con la última edición reimpresa alcanza a rozar los cien mil ejemplares de difusión. Algo querrá decir [ese éxito] también en lo referente a la necesidad que tienen de dialogar los creyentes con los no creyentes, los cristianos con los ateos.

Y entonces, entre los dos interlocutores, a los que cederé la palabra inmediatamente, podemos señalar enseguida un rasgo común, que de alguna manera convierte su intransigencia mutua en algo especular, si no en algo común. Es decir, por parte de ambos, el rechazo de una religiosidad de compromiso, el rechazo de un Dios hecho a medida, construido a medida de uno mismo por cada uno de nosotros, para el cuidado de nuestro propio cuerpo y de nuestra propia alma, sin pensar demasiado en lo ajeno o en lo trascendente, o sea sin medirnos a fondo con el problema de la verdad.

Esa religiosidad de compromiso está muy difundida, como saben ustedes. La etiqueta que lleva en nuestras

sociedades opulentas, la mayoría de las veces, es la etiqueta de la *new age* y también de una determinada idea del budismo. El relativismo que la anima ha sido fuertemente criticado por mis interlocutores en los textos que ambos han publicado en *MicroMega,* y, por tanto, en ellos hay, ante todo, esa necesidad de medirse con el absoluto de la verdad. Pero al cederles la palabra para este debate, quisiera preguntarles también: ¿De dónde nace, entonces, partiendo de unos puntos de vista tan distantes, la necesidad recíproca de hablarse, dónde se origina? Se lo pregunto ante todo a Su Eminencia el cardenal Ratzinger.

Joseph RATZINGER: Nace del hecho de que nosotros los creyentes creemos que tenemos algo que decirle al mundo, a los demás, que la cuestión de Dios no es una cuestión privada, entre nosotros, de un club que tiene sus intereses y hace su juego. Por el contrario, estamos convencidos de que el hombre necesita conocer a Dios, estamos convencidos de que en Jesús apareció la verdad, y la verdad no es la propiedad privada de alguien, sino que ha de ser compartida, ha de ser conocida. Y por ello estamos convencidos de que precisamente en este momento de la historia, de crisis de la religiosidad, en este momento de crisis incluso de las grandes culturas, es importante que nosotros no vivamos solo en el interior de nuestras certezas y de nuestras identidades, sino que nos expongamos realmente a las preguntas de los demás. Y con esa disponibilidad y esa franqueza, en el encuentro recíproco, intentamos dar a entender todo lo que a nosotros nos parece razonable, es más, necesario para el hombre.

Gad LERNER: Paolo Flores d'Arcais: «razonable y necesario». Eso es Dios, eso es la Fe, para el hombre, dice el cardenal Ratzinger, que también, en su escrito publi-

cado en *MicroMega,* insiste en la racionalidad, si puedo decirlo así, del cristianismo.

Paolo FLORES d'ARCAIS: En un debate de estas características hay una gran asimetría, porque el creyente está interesado en convertir al no creyente —está interesado, en el sentido más elevado del término, obviamente—. En cambio, el ateo no está interesado en absoluto en convencer al creyente de la inexistencia de Dios, no tiene ningún interés en conseguir que nadie pierda la fe. ¿Y entonces por qué también un ateo está profundamente interesado en la fe y sobre todo, en el tipo de fe de quien la practica? Porque ser ateo —palabra que algunos consideran de mal gusto— (¿pero por qué no hay que decir sobriamente lo que se es?), ser ateo significa simplemente considerar que todo se juega aquí, en nuestra existencia, finita e incierta. Y, por tanto, que son importantes los valores que se eligen en esta existencia, la coherencia entre los valores que se eligen y la propia conducta. Y precisamente porque todo se juega aquí, en el horizonte de esta existencia, sobre esa base se establecen las alianzas, las solidaridades, los conflictos y los choques.

Y entonces, desde el punto de vista de los valores que se escogen, y sobre todo de la posibilidad de una convivencia basada en la tolerancia, es decir, en el respeto mutuo, el tipo de religión que practica quien cree no resulta indiferente. Si la fe de un cristiano es la de las primeras generaciones, que se resume en una frase que no se sabe quién la pronunció en realidad —aunque se atribuye a Tertuliano [1]—, pero que constituye el sentir

[1] La afirmación *«credo quia absurdum»* ha sido atribuida a Tertuliano porque en el escrito titulado *De carne Christi,* declara expresa-

común de las primeras generaciones de cristianos —y el concepto está clarísimo también en san Pablo—, esto es: *«credo quia absurdum»,* o sea «la fe es escándalo para la razón»...

Si eso es la fe, no surge ningún conflicto con el no creyente, porque una fe de esas características no pretenderá imponerse, solo pedirá que la respeten.

Pero si la fe católica pretende ser el resumen y la culminación de la razón, ser el resumen y la culminación de todo aquello que es más característico del hombre, ser la verdadera *summa* de la razón y la humanidad, entonces comprenderán que si la fe pretende ser eso, es inevitable el riesgo de que más tarde caiga en la tentación de imponerse, incluso mediante el brazo secular del Estado. Porque quien estuviese en conflicto con los dictámenes de la fe, y sobre todo con sus consecuencias morales, estaría también en contra de la razón y de la humanidad.

Gad LERNER: Disculpe, Flores, pero puede que nos estemos anticipando en los tiempos si nos ponemos a hablar del brazo secular del Estado. Usted ha planteado una cuestión, creo que decisiva, que por otra parte ha planteado también en su escrito, esto es: ¿pero por qué vosotros los creyentes, vosotros los cristianos, vosotros los hombres de fe no renunciáis a la demostración mundana de la verdad —eso es lo que ha escrito Flores— por qué pretendéis darle también una apariencia racio-

---

mente que la crucifixión y muerte de Cristo es «creíble porque inconcebible», y su resurrección es «segura, porque imposible». Reproducimos el párrafo en su totalidad: *Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*

nal a lo que es palmariamente absurdo? Si vosotros aceptarais, dice Flores —atribuyendo esa posición también al cristianismo de los orígenes, y no sé si usted [dirigiéndose a Ratzinger] estará de acuerdo, probablemente contestará esta tesis de Flores—, si vosotros aceptarais la idea de lo absurdo de la fe, bueno, nosotros nos conformaríamos, os dejaríamos creer, os dejaríamos creer porque sois libres de ello, pero a fin de cuentas estaríamos satisfechos por el hecho de que se sepa, de que quede constancia de lo absurdo de esa fe.

Joseph RATZINGER: En realidad estoy convencido de que las primeras generaciones del cristianismo no pensaban en la fe como un absurdo. Es cierto que Pablo habla del «escándalo» de la fe, y vemos que el escándalo existe en todas las generaciones —incluso hoy—, pero al mismo tiempo Pablo predica en el Areópago, es decir, en el centro de la cultura antigua, de la filosofía antigua, en discusión con los filósofos, y cita también a los filósofos. Y generalmente el comienzo de la predicación cristiana se dirigía a los denominados *phoboumenoi theon,* es decir, a grupos de personas que se habían congregado en torno a la Sinagoga[2].

El judaísmo tuvo una función muy importante y una posición muy importante el en mundo antiguo, en tanto que aquella fe en un único Dios creado se presentaba precisamente como *la* religión racional, que era buscada en el momento de la crisis de los Dioses. Y, por tanto, esa religión se ofrecía como una religión verdadera y autén-

[2] Los «timoratos de Dios» eran gentiles, no circuncidados, que iban a la Sinagoga para conocer y rezar al mismo Dios que los judíos. Según muchos historiadores, tendrán una importancia relevante en la acogida de la predicación del san Pablo.

tica, no inventada por los filósofos, sino realmente nacida del corazón del hombre y de la luz de Dios, pero al mismo tiempo en correspondencia profunda con las convicciones racionales de aquel periodo. Y, por tanto, las personas digamos «iluminadas» de aquel periodo, en busca de Dios, que ya no estaban satisfechas con las religiones oficiales, las personas que buscaban no solo una construcción filosófica, sino una religión auténtica, que sin embargo, correspondiera a la razón...

Esas personas habían creado un círculo de personas en torno a la Sinagoga, y aquel era el mundo donde Pablo podía predicar. Y su intención y su convicción fue precisamente el Dios único que habló con Abraham, que habló en el Antiguo Testamento, y que se manifiesta y se hace accesible a través de Jesús a los pueblos del mundo. [Pablo] sabía bien que por una parte ofrecía escándalo en el Areópago, sabemos que el anuncio de la resurrección crea escándalo. Pero también estaba convencido de que no anunciaba algo absurdo, capaz de satisfacer solo a algunos, sino algo que llevaba consigo un mensaje capaz de apelar a la razón de los hombres, y decirles: todos nosotros buscamos —en este momento de crisis— a Dios, buscamos una religión que no sea inventada, sino auténtica, y que, al mismo tiempo, sea acorde con nuestra razón.

Y san Pedro en la primera carta dice explícitamente: deberéis estar siempre dispuestos a «dar razón» de vuestra esperanza, siempre tenéis que *apologein,* dar cuenta del *logos.* Es decir: [los cristianos] tienen que estar dispuestos a demostrar el *logos,* es decir, el sentido profundamente racional de sus convicciones.

Por supuesto, sobre ese punto estoy de acuerdo con el profesor Flores d'Arcais, no se debe imponer todo eso. Hay que apelar a la conciencia y a la razón. Esa es

la única instancia que puede decidir. Porque de veras constituye un pecado pensar: si luego la razón no está disponible, debemos «ayudarla» con el poder del Estado. Eso es un grave error. Por tanto, no hay que imponerse con el poder —eso es un gran pecado y un gran error— sino ofrecerse a la evidencia de la razón y del corazón.

Paolo FLORES D'ARCAIS: Pero naturalmente: el cristianismo consigue imponerse en un horizonte de crisis de las religiones tradicionales, y en un clima —también debido a numerosas escuelas filosóficas— que prepara para una religión de un tipo diferente, basada en un Dios único. Y, sin embargo, a mí me parece evidente, leyendo los textos, que para las primeras generaciones de cristianos no es la razón lo que lleva a creer, sino la fe: incluso aunque esté «esencialmente» en conflicto con lo que parece, a los hombres de aquella época, razón.

Pablo utiliza una expresión que yo creo que hay que tomar al pie de la letra, la «locura» de la cruz, y lo que diferencia al cristianismo de Platón o de muchas otras escuelas filosóficas, incluido Epicuro —también Epicuro creía en Dios, pero en un Dios totalmente indiferente al destino de los hombres— lo que caracteriza al cristianismo es que Pablo repite constantemente: no es simplemente la fe en un Dios único, es la fe en Jesucristo muerto y «resucitado».

La resurrección es la clave esencial, la diferencia específica de la religión cristiana. Y en su famosa disputa con los filósofos en el Areópago, no es casualidad —como cuentan los Actos de los Apóstoles— que mientras se discutió de Dios, de un Dios único, la discusión siguió adelante. Pero en cuanto se habló de resurrec-

ción de los muertos, todos, ni siquiera escandalizados o incrédulos, sino simplemente molestos, se marcharon. Porque eso parecía verdaderamente, era verdaderamente locura para la razón.

Entonces, el elemento esencial, si no queremos reducir el cristianismo a una de las muchas filosofías-religiones de la época, es precisamente esa locura para la razón, la locura de la cruz, de la resurrección, la insistencia en el tema «la resurrección de los muertos», la resurrección corporal. Todo ello a mi juicio indica que hay afirmar la fe como un derecho, que sin embargo está en conflicto con la razón, y no hay...

Gad LERNER: Disculpe, profesor, sobre la fe tengo que hacerle una pregunta concreta, pero quizá el cardenal Ratzinger quiere replicarle a esa observación.

Joseph RATZINGER: Sí.

Gad LERNER: La resurrección, la locura de la resurrección como elemento central de la fe cristiana.

Joseph RATZINGER: Sí. Entonces, la primera cuestión es que san Pablo está convencido de que la fe cristiana apela a la razón, pero también está convencido de que va más allá de las cosas evidentes para la razón porque, así entiendo yo a san Pablo, está en juego el amor, el amor que no es antirracional, sino que excede de mucho a la razón.

Ese es el Dios que es *logos,* como dice después san Juan, que es la razón creadora, que es palabra —porque *logos* no es simplemente razón, sino que es una razón que ya habla, es decir, un relacionarse, un acercarse, y en ello tenemos ya una renovación del concepto de ra-

zón que va más allá de la pura matemática, de la pura geometría del ser —y que no obstante es *logos,* y también hablando y también yendo más allá de esa pura matemática, sigue siendo *logos* a pesar de todo, es decir, razonable... pero lo que aquí se anuncia es el hecho de que este *logos* es amor —se aproxima— y ese amor efectivamente realiza cosas locas. Porque parece absurdo que un Dios, desde su condición de eterna felicidad, se ponga en juego por esa diminuta criatura que es el hombre, se ponga en juego en este mundo hasta la muerte.

Eso en realidad contrasta con el concepto puramente filosófico de Dios, y Pablo es bien consciente de ese contraste, pero nos da a entender que, en resumidas cuentas, la libertad y la grandeza más elevada de la razón es ser también amor, y por tanto sobrepasar el límite que nuestra especulación filosófica podría determinar para esa divinidad.

Y una cosa más: me parece muy significativo que los primeros dos, tres, cuatro siglos del cristianismo, en la búsqueda de una conexión con la cultura circunstante, nunca se conectaron con las religiones, no se veían en relación con aquellas religiones, sino que decían: nuestra religión es la continuación y la culminación de las filosofías de la época —y también una superación de las filosofías—. Ven en la filosofía la pre-presencia de Cristo, del *logos* en el mundo.

Y así la autodefinición de esas primeras generaciones fue precisamente esa: no somos una religión como tantas, tenemos los mismos derechos que las demás religiones, pero nosotros somos la continuación del pensamiento humano que ha criticado las religiones, del pensamiento que ya había encontrado una pista de Dios, pero que únicamente con sus fuerzas no podía identifi-

carlo realmente. Y la novedad del cristianismo, según estos padres, es que ese mismo Dios oculto, presentido, después se manifiesta, y naturalmente sobrepasa radicalmente todo lo que se podía «saber», y a pesar de ello se demuestra en unidad con esa búsqueda humana.

Gad LERNER: Bien. En este punto naturalmente podríamos caer en la tentación de seguir la pregunta a la que también el cardenal Ratzinger responde en su texto, sobre cómo y por qué el cristianismo se ha convertido en una religión mundial. No es la única, como ustedes saben, está también el islam desde ese punto de vista, en una fase posterior, pero pueden darse interpretaciones de carácter histórico o por el contrario de carácter providencial, o una mezcla de ambas. Pero a eso llegaré si acaso más tarde, porque antes me siento en el deber de realizar un intento para que Flores salga, para que salga de su madriguera.

Paolo FLORES D'ARCAIS: Yo daría una respuesta...

Gad LERNER: Pero ya tienes una pregunta incluso antes que una respuesta. Porque hay una pregunta —precisamente debido a lo crucial del tema que nos hemos planteado, que es el de la fe— que el ateo, Paolo Flores d'Arcais, no puede rehuir, esto es: ¿se puede vivir sin fe? Más exactamente me gustaría utilizar aquí los argumentos de mi amigo el teólogo Enzo Bianchi, en un artículo publicado en el mismo número de *MicroMega* [3], que comparto plenamente, donde Bianchi habla de la fe como dato antropológico, como dato existencial del ser

[3] «La fede è un rischio» [La fe es un riesgo], *MicroMega,* 2, 2000, pág. 75.

humano. Por supuesto que se puede vivir sin una fe religiosa, pero no sin una forma cualquiera de confianza en una fe. Conociendo desde hace muchos años a Paolo Flores d'Arcais, estoy convencido de que a su manera él es un hombre de fe. ¿Queremos medirnos con esa realidad?

Paolo FLORES D'ARCAIS: Sin duda. Primero dos palabras de respuesta a las últimas consideraciones del cardenal Ratzinger.

En san Pablo encontramos muchas veces la pretensión de que la razón puede llegar a Dios, e indudablemente en eso consistía su debate también con los filósofos, pero nunca encontramos la afirmación de que aquello que es distintivo del cristianismo, o sea la fe en Cristo resucitado, pueda demostrarse con la razón. Por otra parte, si no fuera así, la fe no sería un don, la fe sería algo al alcance del razonamiento de cada cual.

La pretensión de que el cristianismo es la culminación de las —y no la contraposición a las— grandes filosofías de aquellos siglos —de los que ahora denominamos los primeros siglos de la era cristiana— se consolida en cambio plenamente con san Agustín, y será san Agustín el elemento fundamental de la tradición cristiana posterior. Pero con san Agustín estamos ya varias generaciones después de las primeras generaciones, y no por casualidad —lamentable y trágicamente— san Agustín es también el primer gran personaje del cristianismo que —rompiendo una tradición que parecía estar consolidada— considera necesario y deseable, en la última parte de su vida— que las convicciones y las conversiones «se ayuden» de la «severidad», como él dice, de la intervención del brazo secular. Abriendo un capítulo dramático en la historia de la humanidad.

Respecto a la pregunta de Gad Lerner: ¿se puede vivir sin fe?, solo hace falta ponernos de acuerdo sobre la palabra fe. Si por fe se entiende cualquier profunda pasión existencial por algunos valores, que justamente hagan de la existencia propia algo sensato, y de nuestra relación con los demás algo sensato, no, no se puede vivir sin «fe», pero esa sería en verdad una definición de fe increíblemente genérica.

En cambio, si por fe se entiende una creencia religiosa, yo respondo tranquilamente que sí, se puede vivir sin fe, la fe no es necesaria en absoluto para dar sentido a la propia existencia, se puede dar sentido a la existencia de muchas formas.

Pascal utilizaba este argumento para plantear su idea de la apuesta. Es decir, Pascal, el más grande pensador cristiano de la época moderna —que sostenía que no se puede demostrar a Dios, la existencia del alma, etc., en términos exclusivamente humanos (he ahí también en Pascal ese elemento de algo que en la fe no puede reducirse a la razón, es más que puede estar en conflicto con la razón)— hablaba a sus amigos de la época, escépticos, de un mundo rico que estaba acostumbrado a los juegos de azar: probad a apostar, ¿qué os conviene apostar, por vuestra inmortalidad y por la verdad de la religión católica o por el hecho de que no haya nada más después? Su razonamiento, como ustedes pueden entender, era: en el fondo, si después no hay nada, ¿qué habéis perdido apostando por la inmortalidad? Nada. Pero si después hay algo, al apostar por la mortalidad lo habéis perdido todo.

Pues bien: en este razonamiento hay algo que no funciona, porque no es cierto que al tener una fe únicamente tenemos una cosa más, y que no se pierde nada.

Yo creo que una fe indudablemente da algo más en términos de esperanza o de ilusión...

Gad LERNER: Una marcha más, ha dicho nuestro actual presidente del Gobierno.

Paolo FLORES D'ARCAIS: ... pero también algo de menos, porque yo creo que la lucidez y la conciencia de la finitud, del desencanto, permite vivir con una pasión y una responsabilidad aumentadas las vicisitudes cotidianas de nuestra pequeña y única vida.

Gad LERNER: Eminencia, ¿a su juicio puede haber algo en común, algún rasgo común entre la fe entendida como compromiso civil, pasión militante, coherencia con los propios ideales del ateo Flores d'Arcais y la fe, por otro lado, en Dios?

Joseph RATZINGER: Sin duda, veo un terreno común. Naturalmente yo diría que la pura militancia formal, prescindiendo de los contenidos, no es algo bueno de por sí. Se trata también de los contenidos, ¿no? Uno puede militar con gran fervor en pro de una causa malísima, y la intensidad de su militancia no la hace buena. Pero creo que puede haber convicciones fundamentales sobre los valores que dan sentido a la vida y hacen posible una convivencia digna en este mundo. Y aquí podemos, por citar su término, militar juntos. Yo diría: luchar contra la intolerancia, contra todo tipo de fanatismos, que siempre vuelven. Y también el compromiso a favor de la dignidad del hombre, a favor de la libertad, de la generosidad hacia los pobres, hacia los necesitados.

Me parece que existen, en este mundo nuestro, valores que compartimos. Tanto ellos, los ateos, como no-

sotros, los creyentes, y me parece de una enorme importancia que, pese a la profunda división que existe entre la fe, en el sentido de la fe cristiana, y el ateísmo, aquí estamos en un terreno donde tenemos una responsabilidad común.

Puede que el ateo se sienta ofendido por que nosotros pensamos que esos valores derivan, en definitiva, de la convicción de que es el *ser* mismo el que es portador de un mensaje moral, que el *ser* en sí mismo no es neutro, sino que señala una perspectiva hacia el amor y contra el odio, hacia la verdad y contra la mentira. Esta perspectiva ya es innata en el *ser,* depende del origen del *ser,* de Dios. Y, por tanto, nosotros pensamos que la convicción y también el compromiso, a favor de valores de la humanidad y de la dignidad humana, depende en definitiva de una presencia oculta de todo aquello que nosotros no podemos manipular. Y en ese sentido constituye también la expresión de una fe más profunda, aunque no esté definida en términos teológicos.

Me parece que esto podemos pensarlo en buena lógica, aunque respetando al ateo que no ve estas cosas, y que a lo mejor incluso desmiente esa raíz común que nutre los esfuerzos a favor del bien y contra el mal.

Gad LERNER: Eminencia, ¡pero cuánto se han dejado contaminar, como Iglesia, por el pensamiento laico e ilustrado! Usted ha utilizado aquí, hace pocos instantes, la palabra intolerancia, y eso nos ha parecido normal. Pero puede que no sea tan normal el hecho de que esa misma palabra, intolerancia, el pasado 12 de marzo, apareciera en la liturgia cuaresmal, en la plegaria del papa en San Pedro, en el ámbito precisamente de esa liturgia de purificación de la memoria por los pecados cometidos por los hijos de la Iglesia en su nombre. Esa pa-

labra, ese concepto, tolerancia, intolerancia —un concepto que nace en el siglo de las luces, que pertenece típicamente al pensamiento laico e ilustrado—, ahora forma parte incluso de las palabras del prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, lo que es más, a mi juicio, en las plegarias del papa en San Pedro.

Esa contaminación por consiguiente existe, es afortunada, es positiva. ¿La aceptan ustedes o le preocupa un poco? A usted se le considera alguien muy severo.

Joseph RATZINGER: Entonces, yo diría dos cosas. Pensamiento laico, pensamiento ilustrado, son conceptos por definir. En Italia la palabra laico se concibe en contraposición a la palabra creyente, cosa que no ocurre en otros idiomas, y por ello ese concepto de laico para mí no es tan nítido como acaso aparezca aquí. Y también por lo que respecta a «ilustrado»: en una conferencia que di en la Sorbona, intenté mostrar que el cristianismo quería ser una Ilustración, en continuidad incluso con Sócrates, y sobre todo de los profetas del Antiguo Testamento, que eran verdaderos ilustrados en lo referente al culto de los ídolos: y, por tanto, el cristianismo quería ser en cierto sentido una Ilustración también...

Gad LERNER: Permítame, sin embargo: el cristianismo y la Ilustración se han dado a base de bien, han tenido un conflicto bien sangriento.

Joseph RATZINGER: Sí, porque los gemelos también pueden chocar entre sí. En un determinado momento de la historia se formaron dos mundos muy distintos, un cristianismo más bien cerrado en sí mismo, un poco olvidadizo de su legado, por así decirlo, ilustrado —en

un sentido más amplio que el del periodo del que habla usted—, y otro [mundo] que por consiguiente se opone al cristianismo y lo considera oscurantismo.

Yo creo que ha llegado el momento de superar estas oposiciones. La Ilustración nacida en determinadas circunstancias, en los siglos XVIII-XIX, era una Ilustración que se oponía al cristianismo —aunque no en todas partes, también había corrientes de Ilustración cristiana en aquella época, podría incluso citar nombres—. Desgraciadamente esas tendencias de reconciliación por un camino común no triunfaron, pero existían de todas formas, y por su parte el cristianismo debería volver a pensar en aquellas sus raíces. Por ello no veo una oposición absoluta, aunque veo una oposición entre determinados rasgos de la Ilustración moderna y la fe cristiana.

Por tanto, yo no hablaría aquí de contaminación, porque contaminación significa algo sucio, está claro, y eso no es en absoluto lo que queremos expresar. Por el contrario, yo digo que me parece una cosa muy positiva que esas dos corrientes, que estaban separadas y hasta cierto punto también en un futuro estarán probablemente separadas, a pesar de todo se encuentran, se fecundan, y uno empieza a aprender del otro.

Gad LERNER: Me gustaría puntualizar que se puede utilizar la palabra contaminación también en términos no negativos, no era mi intención usarla en sentido negativo.

Todo esto es muy interesante, Flores, ¿acaso acabamos de conocer a un cardenal Ratzinger mucho menos rígido de lo que imaginábamos, o me equivoco?

Paolo FLORES D'ARCAIS: Aquí los temas, las preguntas han sido dos, yo responderé empezando por la

última, y luego volvemos sobre la primera —el terreno común.

Lamento no tener aquí el volumen con todas las encíclicas de Karol Wojtyla, que es una de mis lecturas preferidas, porque yo podría, casi en cada página, aportar y leer citas explícitas de crítica virulenta contra la Ilustración. Es más, el pensamiento de Karol Wojtyla, que nosotros consideramos...

Gad LERNER: ¿Por qué le llama usted así...?

Paolo FLORES D'ARCAIS: ¿A Karol Wojtyla?

Gad LERNER: ¿Puedo preguntárselo? Usted no utiliza el apelativo de papa, de Juan Pablo II:

Paolo FLORES D'ARCAIS: Pero uso indiferentemente tanto «Karol Wojtyla» como «el papa Wojtyla», como «Juan Pablo II» o «el pontífice actual». Cuando escribo utilizo indiferentemente estas expresiones, porque como es sabido, en un buen estilo italiano hay que evitar las repeticiones. Y cuando hablo, porque me sale así.

Entonces, en el pensamiento de Juan Pablo II, en el que nosotros estamos acostumbrados a subrayar a lo largo toda una fase ante todo la crítica del comunismo, y en una segunda fase, tras la caída del Muro, la crítica del liberalismo salvaje y del hedonismo consumista —y, por tanto, del mundo burgués, bajo ese aspecto—, en realidad, si de verdad leyéramos atentamente las encíclicas del papa, encontraríamos prácticamente —ya desde su primera encíclica— que Karol Wojtyla ya había identificado esos dos elementos como sus objetivos críticos, porque los consideraba —y eso lo podemos leer en todas sus encíclicas, yo diría que es la constante de su filo-

sofía— veía en el comunismo y en el hedonismo consumista burgués, en el individualismo consumista burgués, dos elementos de una misma realidad, dos hijos distintos de la modernidad ilustrada. Ese es el elemento fundamental.

Por ello, digamos, el elemento esencial de este papa, bajo el perfil de sus ideas filosóficas, es exactamente que con el individualismo —que nace con la Ilustración— comienza esa pérdida de la idea de Verdad con mayúscula, que él considera la raíz de todos los desastres de los siglos posteriores. E incluso, dando un paso más, ese pontífice sostiene, aunque por otra parte no es el primero ni el único, que las grandes tragedias del siglo XX, o sea, los campos de concentración de los nazis y las represiones del *gulag* soviético, que por tanto los grandes exterminios de masas en nombre de una o de otra ideología, tienen su raíz precisamente en la Ilustración, con su invención de la primacía del individuo. Tanto es así que yo en una ocasión escribí que precisamente, Wojtyla acaba viendo en Voltaire la raíz de todos los males de la modernidad.

Uno encuentra efectivamente cosas así —al pie de la letra [en las encíclicas del papa]— por lo que me da mucho gusto oír al cardenal Ratzinger pronunciar las palabras que acaba de pronunciar. Pero dado que no me gusta hacer el juego que hacen muchos, de pensar que al fin y al cabo el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe está en desacuerdo con el papa —eso son jueguecitos que dejo para los demás— estoy convencido de que en realidad, cuando dice: existe una Ilustración buena y una Ilustración mala, pues se acabe por decir que la Ilustración mala es lo que nosotros conocemos como Ilustración, es decir, la tradición volteriana y posvolteriana, y que por Ilustración buena se

entienda algo que históricamente es casi imposible de encontrar, o muy minoritario, y que la cuestión es el individuo. No obstante, puesto que la primera pregunta era «terreno común», yo solo lo menciono, porque lo discutiremos después.

Gad LERNER: ¿No quiere oír primero la respuesta sobre eso?

Paolo FLORES D'ARCAIS: No, antes quisiera poner..., en vista de que también se ha hablado de ello...

Yo creo que existe un terreno común. Y terreno común puede ser algo que para los católicos tendría que ser el abecé —y, por tanto, el terreno común tendría que ser facilísimo—. Yo pienso que el terreno común puede ser el Evangelio y los valores del Evangelio, sobre todo dos que yo considero verdaderamente fundamentales, es decir, «sea vuestro lenguaje: "sí, sí"; "no, no": que lo que pasa de aquí viene del Maligno», que como ustedes pueden entender no es solo una terrible acusación contra la hipocresía, es infinitamente más, es la idea, que toda diplomacia, que todo lo que se añade respecto a un radical *aut aut* es obra del demonio.

Me gustaría muchísimo que no solo todos los laicos y los ateos, sino todos los cristianos razonaran en estos términos. Y además, los infinitos pasajes del Evangelio, donde en la práctica se considera que el pecado de los pecados es el privilegio, es la diferencia en las riquezas.

Pues bien: yo creo que a partir de estos dos valores podría ser muy fácil ponerse de acuerdo. Pero tengo la impresión de que estos dos valores, a menudo, son mucho más sentidos por mucha gente que no es creyente, que por la mayoría de los creyentes [aplausos].

Gad LERNER: Como me temía... Como me temía, a pesar del gran éxito de esta intervención suya, habría sido mejor que usted se hubiera interrumpido antes, porque verdaderamente estamos mezclando dos planos de discusión que era más útil..., que era más útil...

Paolo FLORES D'ARCAIS: ... Pero en su intervención el cardenal...

Gad LERNER: Naturalmente tienen ustedes total libertad. No obstante, yo, si ustedes están de acuerdo, los mantendría un momento separados. Creo que es muy interesante que el cardenal Ratzinger conteste sobre la cuestión de las interpretaciones de la Ilustración, porque ese es un punto decisivo. Y luego llegar, en un momento posterior, a razonar sobre posibles terrenos de encuentro. Cuando quiera.

Joseph RATZINGER: Sí. No estoy preparado para interpretar a fondo en este momento las encíclicas del papa [Ratzinger sonríe, risas de Flores d'Arcais, aplausos], porque es un gran cuerpo de escritos que hay que estudiar bien.

Es cierto que el santo padre critica por igual —ha criticado y critica por igual— por una parte el comunismo, como totalitarismo que ha destruido no solo la ecología, la tierra, sino las almas, y por otra parte critica también los peligros de la civilización liberal.

Me parece que no debería ser tan difícil condividir sustancialmente esas críticas. El santo padre había vivido el primer tipo de régimen, y sobre todo la mentira, que era la verdadera característica de aquel régimen. Muchos obispos, sacerdotes y simples laicos me dicen, sobre todo también desde la antigua Alemania, de la

Alemania ex comunista, que nuestro auténtico problema era la mentira: nadie volvió a confiar en los demás, nadie se atrevía a decir la verdad, todos tenemos vivencias bajo esa presión, en una dictadura de la mentira y de la hipocresía recíproca. Y de ese modo fuimos destruidos, más que físicamente, en nuestras almas, y la verdadera liberación debería ser precisamente la liberación de esa dictadura, de la hipocresía y de la mentira.

Por el otro lado el papa critica también nuestra civilización occidental, y algunos dicen que de hecho sería el último apologeta del socialismo ideal, que defiende los ideales del socialismo contra un individualismo exagerado y contra todos los males que se desarrollan a partir de él. Y me parece que la crítica de nuestra civilización actual —a la que estamos todos agradecidos por la libertad, agradecidos también por el bienestar— sigue siendo una crítica necesaria, y vemos que en un liberalismo ilimitado crece realmente una falta de sensibilidad por los demás, una centralidad del Yo, una centralidad de las cosas materiales y superficiales que igualmente da lugar a un deterioro de las almas, a un empobrecimiento de nuestras almas. Y, por tanto, hacer la crítica de esta civilización nuestra, que tiene sus cosas buenas que conocemos bien (nadie quisiera que ahora, por no sé que intervención, [esta civilización nuestra] se desmoronara) sigue siendo una necesidad compartida por muchos espíritus, diría, ilustrados.

Ahora el profesor Flores d'Arcais me dice que esas dos críticas distintas, que contrastan pero que son complementarias entre sí, constituirían en, el pensamiento del papa, solo dos variantes de la crítica de la Ilustración como tal, que como tal la Ilustración sería considerada individualismo y como la raíz de todos los males de nuestro tiempo.

He dicho que en este momento no me atrevo a discutir sobre la autenticidad de su exégesis del papa, pero estoy convencido de que para el papa el comunismo no tiene la misma raíz, y no está igualmente enraizado en la Ilustración del siglo XIX, como la cultura liberal. No obstante, también esta, en sus formas actuales y perniciosas, no crece de forma automática a partir de aquella raíz, sino que se desarrolla según mecanismos y factores totalmente nuevos.

No es cierto que en la historia nunca nace nada nuevo. En nuestro siglo —que ya es el siglo pasado— han entrado en juego factores totalmente nuevos que no pueden tan solo reducirse al pensamiento de, digamos, Voltaire. Que sin embargo de estas corrientes de pensamiento provienen elementos negativos que han empujado a la humanidad hacia una pérdida de respeto por el ser humano, me parece que lo demuestra la historia de nuestro siglo, ya a partir de las crueldades de la Primera Guerra Mundial, y por tanto, ser autocríticos por parte de la Ilustración —a partir de los problemas que se han creado por la pérdida de valores que a la Ilustración le parecían, digamos, amenazas contra la libertad— tal autocrítica, tal examen de conciencia ilustrada no me parecería una cosa inútil.

Yo me alegro, viendo, oyendo los aplausos..., que confirman la superioridad de los no creyentes, por a su fidelidad al Evangelio, respecto a los creyentes. Sin embargo, me parece, siempre es bueno para nosotros los creyentes, y también para los no creyentes, ser autocríticos, reflexionar sobre los peligros de la posición propia; y por tanto sin achacarle los males de nuestro siglo a la Ilustración, males que no crecen automáticamente de ella; ser, digamos, reflexivos incluso en torno a ese legado, y tener el valor de autointerrogarse, de reflexionar de nuevo a fondo. Me parecería una cosa muy impor-

tante y también algo que podría ser un elemento común entre las dos partes [aplausos].

Gad LERNER: Aquí me inclino y aplaudo yo también, porque estoy convencido de que es un indicador de gran sabiduría que cualquiera aplauda sobre todo aquello que nos pone en apuros, aquello que nos obliga a reflexionar, aquello que nos suscita dudas en vez de aquello que sencillamente nos reafirma. Me parece que este es un buen punto de vista común a conservar.

Pero yo aprovecharía, Eminencia, la circunstancia de que usted haya hecho esas referencias también a las autocríticas, para plantearle una pregunta que para mí es crucial, sobre todo durante este Jubileo, del bimilenario cristiano, en el seno del cual no cabe duda de que el momento de la purificación, de la memoria, del denominado *mea culpa* ha sido un momento muy importante, también respecto a los jubileos del pasado.

Para los que no somos cristianos, es relativamente fácil «historicizar», relativizar los comportamientos, explicar las cruzadas, la Inquisición, la imposición de la conversión forzosa de las poblaciones, a través de la explicación de la mentalidad de la época, los conflictos, las fuerzas dinámicas, las tensiones, las culturas de la época. Nos inclinamos por «historicizar» y por relativizar, pero la Iglesia, la Iglesia que se concibe como una entidad supratemporal, que recorre la historia, pero que de alguna forma le es inmanente, ¿cómo puede explicarse aquellos pecados, aquellas culpas del pasado...? ¿No es una simplificación filosófica, quiero decir, el hecho de atribuirla sencillamente a unos hombres que la cometieron en su nombre, mientras que ella quedaría, seguiría siendo la Iglesia infalible, seguiría siendo la Iglesia pura?

Paolo FLORES D'ARCAIS: ¿No sería mejor que respondiera yo a la primera pregunta, por que si no luego me toca responder a dos preguntas y puede ser larguísimo y aburrido? ¿No?

Entonces. Indudablemente este papa pasará a la historia, además —por muchos otros motivos— de a la historia de la Iglesia. Pasará a la historia *tout court* por el papel fundamental que ha jugado contra el totalitarismo..., contra el totalitarismo comunista. Eso sigue siendo un hecho y, es más, el compromiso antitotalitario de este papa constituía el compromiso de una parte sustancial de la Iglesia polaca antes de que Karol Wojtyla, arzobispo de Cracovia, fuera proclamado papa.

Recuerdo que un queridísimo amigo mío polaco, Adam Michnik, que era uno de los jefes de la disidencia en Polonia, y que pasó su juventud entrando y saliendo de las cárceles por ello, aun sin ser creyente —provenía de la disidencia herética comunista— para escribir —obviamente con seudónimo—, durante un largo periodo solo encontró hospitalidad en un semanario católico, *Tygodnik Powszechny,* que estaba bajo el alto patrocinio de Karol Wojtyla, y lo dirigía un teólogo que estaba entre sus mejores amigos. Por tanto, el compromiso antitotalitario de este papa forma parte de toda su vida, no solo de su papado.

Sin embargo, las críticas tanto de los totalitarismo como después del hedonismo consumista desenfrenado, que naturalmente a mí me parecen muy bien, creo que deberían tener cierta coherencia propia. Si acaso, la crítica que yo le haría a este papa es que después no mantiene la coherencia en esa crítica, y no creo que sea por casualidad, por motivo precisamente de su actitud contraria a la Ilustración. ¿Por qué?

El papa, tras la derrota del comunismo en Polonia, y, por tanto, del totalitarismo que pretendía imponer por

ley a las conciencias algo que a las conciencias —mayoritarias o minoritarias, en realidad no tiene importancia— no les convenía, una vez restablecida la democracia en Polonia, ha intentado imponer, por ley, una serie de valores cristianos que otra parte de la ciudadanía no compartía.

Precisamente en el último número de *MicroMega* hay una colaboración de un filósofo vinculadísimo al papa, su amigo personal, Leszek Kolakowski, a quien sin duda conoce el cardenal Ratzinger, que sistemáticamente cada dos años es invitado a los encuentros reservados que el papa lleva a cabo con un grupo de científicos y de filósofos [en la residencia veraniega de Castelgandolfo] para discutir en privado sobre las grandes cuestiones, y que está considerado por el mundo cristiano y por la Iglesia un punto de referencia; y sin embargo este pensador, Leszek Kolakowski, escribe ese artículo —que todos ustedes pueden leer, y así verán que no es una exégesis mía— de durísima crítica a la Iglesia polaca porque [la iglesia polaca] pretende imponer en la Constitución una referencia a los valores cristianos y porque ha pretendido en el pasado, por ley, en estos últimos años, precisamente imponer por ley la moral católica en materia de aborto y demás.

Pues bien: yo creo que «ahí» está el elemento de contradicción. De una posición que es antitotalitaria pero que no renuncia a un elemento de «fundamentalismo», cuando tiene fuerzas para hacerlo. Es decir, quiere imponer por ley, y por tanto a todos, incluso a los que no son creyentes, unas convicciones morales que son solo de los creyentes.

Y entonces, la autocrítica de la Ilustración está muy bien, y todos saben que es uno de los caballos de batalla de gran parte del pensamiento laico, de la escuela de

Fráncfort, etc. —y más tarde le enviaré al cardenal Ratzinger los subrayados, muchos, de las partes de las encíclicas de este papa contra la Ilustración—, pero la crítica a la Ilustración en tanto que raíz de los totalitarismos —este papa lo dice exactamente así— queda establecida por el papa a partir de la cuestión del relativismo.

Para el papa, y para la Iglesia en general, con la Ilustración nace el relativismo, el relativismo respecto al ser y el relativismo sobre todo de los valores, y ese relativismo se ve como la causa de todos los males. Es, digamos, la incubadora de los totalitarismos, y entonces deberíamos discutir sobre ese relativismo, porque también constituye la base del pluralismo ético, sin el que no existen sociedades democráticas. Ese pluralismo está presente aquí también, por lo que algunos consideran, entre los presentes, que, por ejemplo, el aborto es un delito, otros consideran que en determinados casos es una opción dolorosísisma, pero legítima. Y por tanto, también tendremos que discutir de ello... [aplausos].

Gad LERNER: Pido disculpas porque involuntariamente antes he creado confusión al introducir aquella pregunta. Escoja usted, Eminencia, si prefiere responderle directamente a él o bien...

Joseph RATZINGER: Han quedado varias preguntas o, digamos, indicaciones por parte tanto del profesor Flores d'Arcais como de usted, a las que no he respondido. A lo mejor ahora resulta un tanto difícil responder brevemente. No obstante, quisiera volver al problema de la racionalidad de la fe. Es cierto que Pablo por una parte reconoce la evidencia del Dios único, pero está convencido, como lo estoy yo, de que no se puede demos-

trar racionalmente la divinidad de Cristo y, por tanto, la resurrección. Existe ese, digamos, exceso de la fe, pero para uno que entra [en la fe] también se muestra una coherencia, es decir, el anticipo de racionalidad hace entrar [en la fe], que además sin duda supone también un «salto». Sin embargo, está claro que esas dos esferas no son contradictorias, sino que forma una unidad, con su propia lógica.

Y en cuanto a Pascal, quisiera decir que —para como yo lo interpreto— no se trata solo de ese «plus» de esperanza en la inmortalidad, sino que —para como yo entiendo su argumento «*du pari*»— Pascal dice: la experiencia —y ahí advertimos también su siglo— es condición del conocimiento, si tu no haces ningún intento de tener conocimiento de la fe cristiana, es lógico que no puedas tener conocimiento de ella. Y así, dice, lánzate a la realidad, haz el intento, el experimento, y luego verás la lógica que hay dentro. Y me parece que esto es algo sobre lo que hay que profundizar todavía —porque aquí estamos realmente el en terreno del pensamiento de la época moderna— que también en la fe cristiana está presente la experiencia y la posibilidad de encontrar una razón en la experiencia. Se trata de un tema en el que hay que profundizar de verdad.

Además quisiera decir que naturalmente estoy de acuerdo —y eso concuerda con todo lo que he dicho sobre la dictadura de la mentira— que este..., que esta sinceridad del «sí es sí, no es no», es fundamental, es la vocación del hombre por la verdad, por la sinceridad, es una palabra fundamental del Evangelio. He oído con algo de asombro que el profesor nos dice que lo demás sería obra del Demonio, y, por tanto, admite, me parece, por lo menos un poco, la existencia del Demonio [aplausos y risas].

Gad LERNER: Pero hay indudables raíces cristianas también en Paolo Flores d'Arcais, el hecho mismo que defina el Evangelio como el posible terreno de encuentro, bueno, yo nunca habría sido capaz de decirlo, evidentemente.

Joseph RATZINGER: Sí, creo que probablemente tendríamos que profundizar más en este argumento, porque los dos puntos que ha indicado son importantes, pero habría mucho más que añadir.

Ahora, a propósito de lo que decía usted sobre la liturgia penitencial, y los interrogantes que de ese acto de penitencia surgen para el concepto de la misma Iglesia, para su autoconciencia: la cosa es de suma importancia. Y yo pienso como usted que esta liturgia de purificación, de arrepentimiento, ha constituido un paso que lleva en sí todavía muchas potencialidades. Y es un deber de la Iglesia, de la teología, ir hasta el fondo de esa experiencia, sobre la que por tanto es necesario comenzar la reflexión ahora.

Nosotros, en la Comisión Teológica Internacional, hemos pensado mucho, llegando hasta el diagnóstico de que se trata de un terreno aún poco explorado, y debemos profundizar en él. Pero en mayor medida hemos comprendido que ya el Evangelio habla siempre de la Iglesia como de una Iglesia de pecadores, y que ese es precisamente el rasgo específico de dicha criatura. Porque Cristo ha venido a llamar también a los pecadores, ha venido con esta palabra: tolerad también la cizaña para no destruir el grano. Y, por tanto, el concepto de Iglesia, querido por el Señor —hoy celebramos la festividad de san Mateo, en la que, siendo él un pecador, el Señor dice explícitamente: he venido a llamar a los pecadores —... aquí me parece que quedan

muchas cosas por aclarar, y en cualquier caso la pureza de la Iglesia no proviene de las... de sus propios méritos, eso es totalmente evidente. Si examinamos la historia de la Iglesia, en ella se manifiesta de forma permanente la debilidad humana, y la paradoja de la Iglesia es que, pese a todas esas carencias, el Evangelio vive y sigue presente.

Por último, no puedo discutirlo ahora, porque no estoy demasiado informado, sobre qué eventuales imposiciones de valores cristianos habría intentado la Iglesia polaca, pero diría dos cosas; la primera: si —y digo si, es una hipótesis porque no conozco los hechos— en Polonia acaso se ha ejercido una presión, para introducir valores típicamente cristianos, no necesariamente compartidos por los demás, no creo que ello pueda atribuirse al papa.

Segundo punto: no es fácil, naturalmente —y ahora esto puede que sea un argumento para nosotros— distinguir bien entre valores típicamente cristianos, que solo pueden ser elegidos con la libertad de la fe y no pueden ser impuestos [a quienes no creen], y valores en realidad *humanos* que afectan al fundamento de la dignidad humana. Y aquí el papa, y yo igualmente, estamos convencidos de que esa aportación no solo tendrían que hacerla solo los cristianos, porque aquí lo que está en cuestión es lo sagrado de la vida humana, es el derecho de *ser,* que va antes que todos los demás derechos. Si dejo de tener el derecho a vivir, ¿qué otro derecho puedo tener?... [aplausos] y si es cierto que se trata de seres humanos, entonces rige... ese derecho no es una imposición cristiana, pero, ahí está, esa es la cuestión, cómo materializar valores que son simplemente humanos y no [sólo cristianos]. Aunque en la historia, digamos, estos valores se han materializado más en

el cristianismo —en la antigua Grecia también era normal recurrir al aborto—. Pero puede que en el cristianismo se hayan materializado con más limpidez, y además no valores exclusivamente cristianos, sino solo la manifestación evidente de valores humanos.

Por tanto, me parece que en estas disputas incluso políticas, sería importante no diagnosticar con prejuicios: los cristianos quieren imponernos algo. Sino discutir realmente qué es lo humano y que es lo cristiano.

Gad LERNER: Bueno, aquí no cabe duda de que estamos a punto de adentrarnos —y estoy seguro de que el profesor Flores se impacienta por ello— en el... digamos en los que se afirman como los fundamentos naturales del cristianismo. Y por tanto: valores humanos y valores de fe. Pero antes realmente tengo una pregunta, una puntualización que pedirle, que me interesa muchísimo, por el interés que ha revestido para todos nosotros el tema de la liturgia penitencial. Ha sido uno de esos momentos durante el Jubileo en que la Iglesia ha hablado también al exterior, también a los demás, también a los no católicos. Y, por tanto, quisiera plantearle esta pregunta: desde distintas partes, tanto entre los más tradicionalistas, que han vivido con incomodidad esa liturgia penitencial, como, viceversa, entre los que han sido entusiastas de ella, desde ambas partes se ha imaginado de alguna forma una potencialidad subversiva de ese *mea culpa.* Es decir: si la Iglesia ha reconocido las culpas de sus hijos hacia los judíos, hacia las mujeres, hacia los «indios», bueno, eso quiere decir que antes o después, dentro de un siglo, dos siglos, llegará también a reconocer sus culpas hacia los homosexuales, hacia las parejas separadas, por la moralidad sexual... [aplausos] no, se lo ruego, no creo... creo

que se trata de un tema delicado que no se resuelve con aplausos...

Bien, ¿hay verdaderamente una potencialidad subversiva en esa purificación de la memoria? ¿Se dan también los presupuestos para una hipotética desestabilización incluso de algunos dogmas de fe?

Joseph RATZINGER: Hay un potencial crítico, sin duda. Hablar de una realidad subversiva no me parecería demasiado apropiado. Pero quisiera sobre todo subrayar que el papa con esta liturgia pretendía no tanto hablarle al mundo, ni ofrecer casi un espectáculo de una Iglesia penitente, sino que quería hablarle a Dios, y eso me parece muy importante. [Esa liturgia] no fue concebida como una manifestación para impresionar al mundo. Ha impresionado precisamente porque carecía de esas intenciones y quería, ante Dios, y solo a la luz de Dios, atreverse a decir cosas que de por sí uno se atreve a decir solo ante Dios, pero que ante Dios «deben» decirse.

Y yo diría que el acto fue audaz en ese sentido, que nuestro coloquio con Dios era visible para el mundo. Y era necesariamente visible porque incluso el *confíteor* clásico de la Iglesia dice: «confíteor» ante Dios y ante los hermanos, porque el pecado que en primera instancia es un pecado ante Dios, es, sin embargo, siempre un pecado también contra la humanidad.

Y a la luz de Dios se puede, se debe decir sencillamente toda la verdad, hay que decir también cosas que pueden parecer y a lo mejor son peligrosas, en la convicción de que si se dicen con sinceridad ante Dios y con una profunda apertura de la conciencia, Dios hará el bien [también] con ello y nos purificará. Y así, podemos decir, el efecto, con todos los peligros que implica, no puede no ser positivo.

Por supuesto yo entiendo también los problemas, digamos, de los denominados tradicionalistas, obispos del mundo ex comunista. Me han dicho: ahora nosotros mismos decimos las cosas que los demás nos objetaban. Ellos siempre han acusado a la Iglesia de todos esos males, y denigrando de esa forma a la Iglesia querían destruir la confianza en la Iglesia. Y nosotros hemos defendido esta nuestra Iglesia, que era para ellos [los obispos] realmente el refugio del ser humano y de la humanidad, y por tanto [los fieles] no se han creído esas denigraciones, pero una parte [de los fieles] sí se las han creído, y si ahora nosotros, tras el derrumbe de aquella dictadura decimos: «Sin embargo, tenían razón», ¿qué hacemos? La conciencia de los pequeños se resentirá y somos responsables también de los pequeños...

Y esas, me parece, son reflexiones que debemos respetar, que tienen su peso, y, por tanto, la confesión está justificada solo si se realiza ante Dios como un deber ante Dios, en la confianza cierta de que Dios existe y responde.

Gad LERNER: Gracias. Flores...

Paolo FLORES D'ARCAIS: El cardenal ha recordado justamente que la liturgia de la penitencia es algo que afecta ante todo a la Iglesia, más que al mundo. Y entonces yo me limitaré a apuntar sobre esta cuestión algunas reflexiones que he leído, apuntadas por creyentes: que han visto, sí, una cosa importante en ese reconocimiento de los pecados graves del pasado, pecados fundamentalmente de intolerancia —las cruzadas, el antisemitismo, etcétera— pero que han visto también límites y contradicciones en esa confesión de los pecados pasados de la Iglesia.

La primera reflexión es sobre el retraso de esos reconocimientos. No tanto sobre el hecho de que solo hoy se reconozcan pecados de hace cientos o incluso miles de años, sino sobre el hecho de que una vez que la Iglesia decide de forma tan solemne reconocer sus pecados, después no reconozca lo que a los ojos de muchos católicos parecen pecados igualmente graves y *presentes*.

De entre ellos, uno ha sido recordado por muchos católicos: ¿qué sentido tiene recordar tantas injusticias que la Iglesia ha encubierto en el pasado y no recordar, en vista de que es el papa quien habla en primera persona, algo que haya cometido este mismo papa? Esto es, la famosa salida al balcón de Santiago de Chile, junto al general Pinochet, ofreciendo la bendición de la Iglesia a un régimen criminal y de carniceros... [aplausos].

No, disculpen, yo les pediría que..., se trata de cuestiones..., además no saldremos en televisión y, por tanto, es poco importante...

Eso es, y cosas de este tipo se podrían incluso multiplicar... Por parte de los exponentes de las comunidades judías se ha sostenido que el reconocimiento del antisemitismo tradicional por parte de la Iglesia ha sido demasiado tibio y contradictorio, y tanto más contradictorio desde el momento que, digamos, se contradice ostentosamente con la elevación a los altares de un papa, Pío IX, que no solo, como todo el mundo sabe, era un defensor del antilaicismo del Estado, del integrismo más tradicional, el último papa rey —y sobre este tema creo que volveremos— pero que con el famoso rapto de un niño judío... selló clamorosamente una actitud que en efecto no era de apertura y de tolerancia hacia los judíos romanos.

Pues bien, entonces, una vez que se decide tan solemnemente no ya hacer una autocrítica —eso es cosa

de la política— sino algo mucho más profundo para una Iglesia, es decir, el reconocimiento de sus propios pecados, todo aquello que no se reconoce y que evidentemente también lo es [una culpa, un pecado], implícitamente queda justificado como aceptable, como no pecaminoso. Ahora bien, así ello arroja una sombra profunda sobre esta celebración de la penitencia...

Gad LERNER: Perdone, arroja una sombra profunda, pero entonces ¿por qué considera usted que en el año 2000 esta Iglesia, esta Comisión Teológica, este papa optara por confesar, por purificar la memoria en lo que respecta a aquellas realidades?

Paolo FLORES D'ARCAIS: Porque la Iglesia está dispuesta a reconocer algunas de sus culpas: las que ya no producen escándalo. Exactamente igual que —otro tema que creo que abordaremos más tarde— igual que se saldan tranquilamente hoy las cuentas con Galileo, pero no se saldan hasta el fondo con la biología molecular contemporánea, ni con el darwinismo en sus últimos desarrollos.

Y la pregunta que además usted planteaba antes, es decir: ¿este *mea culpa,* aunque parcial y contradictorio, no corre el riesgo de ser en su lógica subversivo para el futuro? Pues también aquí creo que hay que decir que un elemento de contradicción para el futuro lo habrá, y de qué manera, porque este es el papa que —en la *Veritatis splendor*— dedica casi íntegramente una encíclica a la crítica de las teologías que no están perfectamente alineadas —pero sí muy difundidas en la Iglesia católica—... no perfectamente alineadas con su magisterio. Por tanto, digamos, una reprimenda sistemática y muy

puntual de todas las escuelas teológicas y católicas que se considera que han ido demasiado lejos:

Al mismo tiempo se reconoce que algunas cosas que habían sido proclamadas absolutamente sacrosantas por la Iglesia en el pasado, hoy son culpas. Y entonces el católico, el obispo tradicionalista, no se equivoca del todo cuando dice: y mañana otro papa pedirá perdón por lo que en cambio hoy se afirma como una verdad absoluta. Yo creo que desde ese punto de vista deberíamos, acaso en la parte final, discutir sobre qué se entiende por «un gran papa», porque naturalmente en muchos aspectos el actual es un grandísimo papa. Sin embargo, según otros criterios, uno de los cuales: *cuántas contradicciones dejará abiertas en el seno de la Iglesia,* quizá sea un tema a discutir más adelante.

Gad LERNER: No está dicho que dejar contradicciones abiertas no sea un signo de grandeza.

No quiero permitirme darles a ustedes reglas de comportamiento, pero me parece útil, para lo que queda de nuestra discusión, que no nos adentremos en los comportamientos individuales del papa a propósito de Pinochet, de la beatificación de Pío IX, en el sentido de que correríamos el riesgo... [protestas en la sala].

Por supuesto le dejo plena libertad al cardenal Ratzinger, si estima oportuno entrar también en las cuestiones de los comportamientos individuales, pero a nosotros nos interesa, además, continuar la discusión en sus términos más generales. Por favor.

Joseph RATZINGER: Sí, estoy de acuerdo, no podemos discutirlo aquí, porque faltan los datos exactos, todos los detalles, en este momento creo, no sería una discusión seria, discutir ahora todos esos puntos concretos.

E igualmente, no estaría de acuerdo en que hiciéramos ahora un balance de la grandeza del papa, no es tarea nuestra juzgar ahora la figura histórica del papa, eso dejémoslo al futuro.

Yo he venido para una discusión filosófica, y aquí leo temas que no hemos tratado todavía: fe y ciencia, fe y teodicea, fe y protestantismo, otras religiones, divorcio, aborto y eutanasia —estos puede que ya los hayamos tocado—, anticoncepción y hambre en el mundo, fe y nihilismo, etc.; por tanto, no quisiera ahora pasar del terreno filosófico a un terreno demasiado histórico, empírico y contingente.

Gad LERNER: Efectivamente, efectivamente. Si ustedes me lo permiten, quisiera retomar la anterior intervención del cardenal Ratzinger, donde aludía a los principios humanos, a las leyes naturales a las que se refiere la Iglesia al afirmar su punto de vista, porque ahí probablemente sí puede haber un elemento fuerte de división; aquí un no creyente, un no cristiano podría —disculpe el término, pero es una pregunta que quiero hacerle a Paolo Flores— reconocer un elemento de «prepotencia», es decir: ¿cómo, cómo pretendes tú afirmar que tu punto de vista sobre el aborto, sobre la bioética, sobre la moral de la familia no es un punto de vista exclusivamente religioso, un punto de vista cristiano, sino que se remonta incluso directamente a las leyes naturales? Pero yo diría que eso... Dado que usted ya se ha manifestado sobre esa cuestión, oigamos primero al profesor Flores, esto me parece decisivo en su debate.

Paolo FLORES D'ARCAIS: Esta es una cuestión crucial. Después, naturalmente viene también el problema de la ciencia y la fe: tendremos que afrontarla remontán-

donos hacia atrás, hacia los fundamentos. Pero creo que esa es la clave de todas las posibles divergencias. Es decir, el cristianismo considera que sus verdades son al mismo tiempo las verdades naturales. No todas sus verdades —además, hay otras verdades a las que la razón no puede llegar—. Pero sin duda la razón cabal no puede entrar en conflicto, no puede decirnos cosas distintas de lo que nos dice la fe católica. Allí donde la religión llegara a una conclusiones opuestas, significaría que no se trata de una razón «cabal», sino que es una razón «vacilante», es decir, que no funciona. Y de ahí nacen todos los posibles conflictos.

La clave de todo ello es la idea de ley natural, ley moral natural. La norma natural y moral estaría ya inscrita en el ser, en la realidad misma, constituiría una especie... las normas naturales constituirían una suerte de cromosomas del universo y de la realidad. Por lo que se trataría solo, mediante nuestra razón, de descubrirlas y de obedecer a esas normas.

Yo creo que eso es absolutamente falso e insostenible. Creo que no existe ninguna ley natural, que existen muchas leyes humanas, y que a menudo a lo largo de la historia tienen rasgos comunes, pero que nunca tienen «todos» los rasgos en común, por lo que la pretensión de identificar con una ley natural una determinada moral, por alta y noble que sea, trae consigo todos los riesgos de la intolerancia.

¿Por qué creo que no se puede hablar de una ley natural? «Natural», queremos decir referida a la naturaleza humana. Si por ley natural entendemos algo que todos los hombres de hecho han sabido siempre que está mal, aunque después lo hayan transgredido, bueno, ese algo no existe. A lo largo de la historia del hombre, el hombre ha considerado normas válidas, y hasta

«supremas» —y a lo largo de la historia del hombre casi siempre esas normas morales eran también normas religiosas— las cosas más diversas. Ni siquiera [la prohibición del] homicidio se ha considerado una norma natural.

Aquí me gustaría tener a mano una cita de Pascal que siempre uso, porque es precisamente Pascal quien dice: el hombre ha considerado digno de veneración cualquier norma y su contraria, y hace una lista: parricidio, incesto, etc., cosas terribles, diciendo: hay hombres que las han considerado valores, no solo las han tolerado, las han considerado verdaderos valores.

Por otra parte, en muchas sociedades primitivas —¡también ellos eran hombres!— el canibalismo ritual se consideraba un deber ético-religioso. Y podríamos seguir. Por lo que si por naturaleza entendemos lo que normalmente se entiende, es decir, todos los que pertenecen a la especie *Homo sapiens,* con seguridad no existe ni una sola norma que haya sido compartida siempre por todos los hombres. Repito, no en el sentido de que sabían qué era el bien y después la infringían, sino en el sentido de que no lo consideraban el bien, consideraban el bien cosas absolutamente distintas e incompatibles entre sí.

Y entonces, ¿en qué sentido decimos «ley natural»? Si nosotros establecemos *a priori* que una parte de la humanidad era *contra natura* y la otra parte —qué casualidad, aquella que comparte nuestras normas— esa era la verdadera humanidad, es evidente que realizamos una operación que todo el mundo puede hacer, con sus valores, pero cuya consecuencia es que dice que quien no ha compartido o no comparte esos valores, no solo peca, sino que incluso está fuera de la humanidad: esa es la consecuencia lógica.

Imagino que después profundizaremos en los distintos capítulos de esta discrepancia. Ahora fijémonos, solo por alusión, después profundizaremos, en el elemento más discutido en los últimos años, de una norma [que la Iglesia] define como natural: la cuestión del aborto. Antes lo recordábamos. Para un cristiano el aborto es un delito, y el cristiano dice: «No lo digo solo por fe, creo que puedo demostrarlo racionalmente».

En principio eso es cierto, tanto es así que también hay no creyentes [que se han manifestado] en contra de la posibilidad del aborto —les recuerdo que uno de ellos, aunque de una forma no muy rígida, fue en su día Norberto Bobbio.

Sin embargo, hay muchísimos otros seres humanos que están convencidos de ser capaces de demostrar que, argumentando racionalmente, el aborto es algo muy duro, pero no es un homicidio, no tiene nada que ver con el infanticidio. Eso es tan cierto que hasta en la Iglesia católica se estuvo discutiendo sobre ello durante siglos. Existen pasajes de san Agustín, donde san Agustín —que en cambio consideraba que desde el primer instante ya existía una alma en el seno materno— polemizaba duramente con muchos obispos de la época que consideraban por el contrario que el alma entra solo en el tercer mes de gestación, por lo que hasta el tercer mes no existía ningún ser humano, y, por tanto, que no había ningún delito en abortar, y de las palabras de Agustín se deduce que esos obispos debían de ser mayoría.

Eso para decir que la cuestión se discutió durante mucho tiempo también en la Iglesia.

Ahora bien, si aquí, presentes [en este teatro] hay personas que consideran que —por muy doloroso que sea, y por supuesto sin que haya que utilizarlo como un

método anticonceptivo cualquiera— el aborto no es, sin embargo, un delito, ¿son por ello personas irracionales, anti-humanas?

De esa forma nosotros decidiríamos que está fuera de la racionalidad y de la humanidad quienquiera que argumente —yo creo que a menudo con motivos mejores, más convincentes— contra el punto de vista de la Iglesia. Para la cual, digamos, el delito comienza desde el primer día de la gestación, cuando el embrión todavía, como ustedes saben, volveremos también sobre ello, en los primeros dieciséis días, no está ni siquiera..., son células indiferenciadas.

Pues bien, yo creo que esa idea de norma natural puede ser la fuente de una pretensión abusiva, porque considera *a priori* irracional e inhumano —y que funciona según una razón «no cabal»— a todo el que argumente de forma contraria. Y pretende simplemente hacer coincidir como universal y humano algo que en cambio es uno de los muchos puntos de vista morales que han aparecido en la historia. Su turno.

Joseph RATZINGER: Ese es un punto sobre el que ya hay publicada una controversia entre Flores d'Arcais y yo, a propósito de que Flores había condenado duramente un pasaje de la encíclica —ahora no sé, *Evangelium vitae,* y puede que también *Fides et ratio*— donde el santo padre dice: hay cosas sobre las que una mayoría no puede decidir, porque están en juego valores que no están a disposición de mayorías cambiantes, hay cosas donde termina el derecho a decidir de la mayoría, porque se trata del humanismo, del respeto del ser humano como tal.

Y Flores d'Arcais había respondido: en eso el papa demuestra ser realmente anti-Ilustración —era en la encí-

clica, ahora lo recuerdo, *Fides et ratio*— y demuestra que con toda su filosofía no tiene nada que decir a la filosofía, a la cultura de hoy, porque se opone a esta cultura de hoy.

A eso yo respondía que yo defiendo decididamente el hecho de que existen valores que se sustraen al parecer y al arbitrio de las mayorías. Nosotros los alemanes hemos conocido un ejemplo muy fuerte, dado que entre nosotros se llegó a decir..., nosotros decidimos que existían vidas que no tenían derecho a vivir, y, por tanto, hemos pretendido el derecho de «purificar» el mundo de esas vidas indignas, para crear la raza pura y el hombre superior del futuro.

Ahí, justamente el Tribunal de Núremberg después de la guerra dijo: «Existen derechos que no pueden ser puestos en discusión por ningún Gobierno». Y aunque fuese todo un pueblo el que lo quisiera, de todas formas seguiría siendo injusto. Por tanto, se pudo condenar, justamente, a personas que habían ejecutado unas leyes de un Estado que formalmente habían sido promulgadas de forma correcta. Es decir, existen valores —y creo que precisamente eso es también un resultado de la Ilustración: la declaración de los derechos humanos inviolables y válidas para todos en todas las circunstancias, posteriormente definidos en 1948 con mayor precisión, por lo que recuerdo—. Ha sido un gran avance de la humanidad, y no debemos perder este avance.

Por tanto, no estoy de acuerdo con el argumento «histórico», por el que para todos los valores existe en la historia también una toma de posición contraria, y no hay ninguna cosa considerada delito por una civilización que no haya sido considerada por otra como valor al que dar cumplimiento. Este hecho estadístico demuestra el problema de la historia humana y demuestra la falibilidad del ser humano.

Orígenes, un padre de la Iglesia, se manifestó en ese sentido a principios del siglo III: yo sé que entre los habitantes del mar Negro existen leyes que legitiman delitos y, si uno vive en aquel contexto, tiene que rebelarse contra la ley, porque existe una realidad totalmente intocable a la que no pueden oponerse las leyes, y las leyes que se oponen a ella están mal.

Y me parece que eso, al menos, ya los sabemos, tras este siglo y sus horrores: que existe lo absolutamente sagrado de la vida humana, y que las leyes —que siempre han existido en el mundo— que se oponen a esa inviolabilidad de sus... de su dignidad y de los derechos que resultan de esa dignidad, son injustas aunque hayan sido decididas y promulgadas de un modo formalmente correcto.

Por lo que me parece que esta instancia —que la mayoría, en determinados asuntos, no tiene la última palabra, sino que tiene que respetar todo lo que es humano— es fundamental para el futuro de nuestra civilización.

Otra cuestión, otras dos cuestiones.

La primera es: ¿cuál es el fundamento de esa inviolabilidad de algunos derechos? La tradición católica dice: es la creación. Después introdujeron, desde la filosofía griega, la palabra «naturaleza»: *physis*. Y quizá se podría sustituir esa palabra con una palabra mejor, no quisiera discutir aquí sobre la terminología. Pero la idea era que la *physis,* la naturaleza, no es producto de una casualidad ciega, de una evolución ciega, y sin perjuicio del desarrollo de la evolución, detrás hay una razón, y por tanto, hay una moralidad del mismo ser.

Me ha parecido muy bonita la expresión de Flores d'Arcais, cuando ha dicho que los elementos morales casi estarían presentes en los cromosomas de la realidad. Eso no significa que haya que canonizar a la naturaleza

empírica como ley natural, sino que existe una prioridad del espíritu respecto a lo irracional, y existe por ello un fundamento moral que pone barreras a determinados comportamientos.

Esa es la primera cuestión: ¿cuál es el fundamento de la inviolabilidad de algunos derechos y de la inadmisibilidad de determinadas leyes, cuál es el fundamento de ese límite de nuestro poder legislativo? Nosotros decimos que la creación, la proveniencia de una mente, de un *logos*.

Segunda... Si Flores d'Arcais tiene otra respuesta, bien, ya veremos. La segunda cuestión es cómo identificar esas cosas que son inviolables y son anteriores a nuestras legislaciones, y protegen por tanto la dignidad del ser humano. Y eso desde luego es difícil, y pueden darse incluso errores, identificaciones precipitadas.

En este momento no quisiera entrar en un debate, todos lo conocemos, sobre el aborto. Solo quisiera decir: si san Agustín, con una determinada ciencia natural de su época, estaba convencido, igual que después santo Tomás de Aquino con Aristóteles, de que la animación se produce solo después de un determinado lapso de tiempo, y antes no existe un ser dotado de alma, no hay individuo humano, eso no pone en duda el principio de que ningún hombre —por débil e indefenso que esté, y aun todavía carente de uso de razón— puede ser matado. El problema empírico es: cuándo comienza el ser humano.

Para Agustín, y espero que para todos nosotros, es absolutamente cierto que si alguien es hombre, es intocable. Después viene la otra cuestión, que es: a partir de qué momento uno es hombre. Que la ciencia aristotélica —que considera que se puede hablar de alma a partir de tres o seis meses— no es correcta, hoy lo sa-

bemos todos. Y según mis conocimientos de biología, en realidad ese ser lleva consigo desde el primer momento un programa completo del ser humano, que más tarde se desarrolla. Pero el programa está ya ahí, y por esto se puede hablar de un individuo. Y nosotros hemos..., nosotros no podemos dogmatizar un resultado de las ciencias naturales, y por eso hemos dicho que naturalmente esperamos investigaciones ulteriores, no queremos dogmatizar todo aquello que en la actualidad parece ser la posición más convincente, más documentada.

Pero hemos dicho: incluso si esas posiciones no fueran correctas, por lo menos existe una hipótesis fundada, una probabilidad fundada, o por lo menos una posibilidad, de que podría tratarse ya de un ser humano. Y ya esa probabilidad, que no certeza, sino probabilidad, no nos permite matar a ese ser, porque, probablemente por lo menos, por lo menos es posible, probablemente es un ser humano. Esa es nuestra lógica sobre esta cuestión.

Gad LERNER: Le pido paciencia, Eminencia, pero esta es una pregunta que de verdad quisiera hacerle. La Iglesia, el cristianismo, no ha atribuido siempre un valor tan crucial a la defensa de la vida humana. Usted citaba antes a san Agustín, en la época de san Agustín, en épocas pasadas, no era tan crucial, tan central como ha pasado a ser ahora, la defensa de la vida humana en las vicisitudes de la Iglesia, ¿o me equivoco?

Joseph RATZINGER: También la Iglesia tiene que ir aprendiendo, y precisamente en cuanto a los derechos humanos hemos aprendido también de la Ilustración otro...

Gad LERNER: Pero yo no me refería solo a la Ilustración. Quisiera citarle, si me lo permite, la objeción de un pensador laico italiano, Gian Enrico Rusconi, que por otra parte es de matriz católica, fue un creyente que hoy reflexiona sobre la crisis, que él califica de paralela, del pensamiento laico y de la teología católica. Él sostiene que existe una fuerte crisis paralela, en la que esa insistente referencia de la teología a las leyes naturales constituiría precisamente un «salvavidas» respecto al debilitamiento de la solidez de los principios y de las certezas del pasado. Y también esa centralidad que ha asumido la defensa de la vida humana en la doctrina sería, precisamente, una adquisición reciente, no absoluta y permanente de la historia de la Iglesia.

Joseph RATZINGER: Yo diría dos cosas. Primera cuestión: ha habido cierto exceso en el uso de la referencia a la ley natural, en la doctrina social de la Iglesia, nacida a finales del siglo XIX, y después en el siglo XX, hasta el Concilio Vaticano II. Excesos ha habido. Pero esa referencia [al derecho natural] un poco —digamos— exagerada, no quita que ya esté presente en san Pablo, que habla de la *katanoesis* [la palabra griega no oye claramente]. Palabra que señala el respeto por la creación, y la profunda convicción de que la creación habla de Dios, y por tanto, habla del hombre. Lo encontramos también en el Antiguo Testamento. Por ello, en lo referente al énfasis dado a la ley natural, y hasta qué punto debe llegar ese énfasis, porque si no deviene «exceso», se puede discutir, por supuesto, hay que discutir. Pero sobre el hecho de que los cristianos siempre han considerado la creación como una realidad donde está presente el *Logos* —y, por tanto, no solo una estructura matemática, sino también una indicación de

la vida correcta— eso es realmente un legado de los comienzos.

También es cierto que, digamos, la atención a la defensa de la vida humana hoy es mayor que en el pasado y, en ese sentido, también hay una característica específica de nuestro siglo, en el que hemos vivido, por lo demás también una crueldad y un desprecio del ser humano que debería hacernos despertar.

Pero yo diría, nunca se pensó que el hombre llegaría a tener disponibilidad sobre el ser humano, sobre la vida humana.

Otra cuestión es el problema de la pena de muerte, que se consideraba una concesión en aras de la necesidad de proteger a la sociedad y también de expiar un pecado. Pero incluso si esos pensamientos estaban presentes, nunca asomó la idea de que pudiera llegar a ser lícito disponer, en determinadas circunstancias —según una proporcionalidad de los valores— de la vida humana.

Paolo FLORES D'ARCAIS: Yo comparto totalmente la idea de que no es suficiente con la mayoría para decidir cualquier cosa.

Es más, creo que debemos tener claro que precisamente en democracia, donde la regla de la mayoría es el instrumento fundamental para tomar decisiones, también y sobre todo en democracia, no es cierto que la mayoría pueda tomar cualquier decisión. No es casualidad que las democracias modernas estén fundadas en Constituciones que establecen límites a cualquier mayoría para decidir lo que quiera. En general todas las Constituciones modernas hacen suyos esos derechos humanos o civiles, nacidos de las grandes revoluciones, inglesa, americana y francesa, que precisamente decla-

raron inalienables determinados derechos de cada individuo.

Por tanto, en ese sentido, el acuerdo es total. El problema es sobre qué cosas no pueden decidir las mayorías. Es decir: ¿esos derechos humanos o civiles qué fundamento tienen y quién lo establece?

Gad LERNER: Por ejemplo, disculpa la interrupción, si una mayoría quisiera restablecer en Italia la pena de muerte, ¿consideras que eso sería lícito?

Paolo FLORES D'ARCAIS: Nuestra Constitución dice que no, naturalmente habría que cambiar primero la Constitución, los mecanismos de reforma de la Constitución y después... En el estado actual la norma fundamental de nuestra convivencia...

Gad LERNER: Entonces, en última instancia, si se reformara la Constitución...

Paolo FLORES D'ARCAIS: No, un momento...

Gad LERNER: ... ¿sería concebible?

Paolo FLORES D'ARCAIS: No hagamos de ello solo una cuestión de técnicas constitucionales, aunque luego podremos detenernos en eso. Las cuestiones que planteaba el cardenal Ratzinger van mucho más allá de las técnicas constitucionales.

Entonces, de acuerdo en que una mayoría no puede siempre y de todas formas decidir sobre todo. El problema es: ¿sobre qué cosas no puede decidir, es decir, cuál es el núcleo de valores compartidos verdaderamente inalienables, que no se pueden tocar? Primer punto.

Segundo punto: ¿basándonos en qué cosas se definen esos derechos inalienables de todo individuo? Tercer punto: ¿quién los establece?

Ahora bien, el cardenal Ratzinger ha dicho de una forma absolutamente explícita que el fundamento de los denominados derechos naturales no es la naturaleza, vocablo que podría ser equívoco, sino que ha dicho explícitamente: es la creación. Ese sería el fundamento de un núcleo de derechos-deberes que ninguna mayoría puede tocar. Pero eso es absolutamente problemático, porque establecer que el núcleo intocable de valores, y por tanto de derechos-deberes de todos y cada uno de nosotros, es la creación, significa establecer un principio religioso. Que no se sustenta, en una sociedad que ya no está basada en la religión como primer principio.

La creación es una certeza para quien cree —y ni siquiera para todas las religiones que existen hoy, pero, digamos, sí lo es indudablemente para las tres grandes religiones del Libro—. Pero es tan solo una imaginación, llamémosla así, para quien no cree.

Gad LERNER: También aquí tengo que permitirme otra interrupción, sin embargo. En la base de la cohesión de los valores compartidos de nuestra sociedad, es casi unánime el parecer de que tienen que reconocerse los diez mandamientos, y no es casual que se hable a menudo de sociedad judeo-cristiana, también entendida en sentido no religioso. Los diez mandamientos que, por supuesto, no son ley natural, sino ley revelada, son revelaciones.

Pues bien: ¿Paolo Flores los acepta como elemento de cohesión, como cemento común —no de esta sala, ni de esta mesa— de nuestra convivencia?

Paolo FLORES D'ARCAIS: Llegaremos también a eso, porque las preguntas se multiplican.

Pero en resumen la cosa principal es: si el fundamento de esos derechos-deberes naturales, entre los que está la inviolabilidad de la vida humana, fuera de verdad la creación, yo creo que sería un principio fragilísimo, porque afectaría solo a quienes creen en la creación.

Ahora bien, la mayoría de las personas que viven en las sociedades occidentales no cree en absoluto en la creación, cree que todo ha nacido según un determinado desarrollo cosmológico...

Gad LERNER: Digamos que no se plantea la pregunta la mayoría de las veces, porque la verdad es esa...

Paolo FLORES D'ARCAIS: Eso no es cierto, yo creo que vivimos en una época superficial, pero no tan superficial [interrupción de Lerner, ininteligible]. Yo no creo que no se plantee esa pregunta. Yo creo que de algún modo, y a menudo, se plantea.

En cualquier caso, nosotros nos la estamos planteando. E indudablemente la idea de la creación no puede ser el fundamento de una sociedad pluralista donde muchos no creen, y donde muchos piensan que el universo en que vivimos nació del famoso *Big Bang,* y ha tenido un desarrollo que no estaba definido *a priori.* La ciencia, según sus más recientes descubrimientos, nos dice que ha habido una evolución en el universo que no estaba establecida *a priori,* podía haber seguido otros caminos.

Uno de los más importantes científicos y divulgadores, Stephen Jay Gould, ha identificado por lo menos siete momentos cruciales de la evolución, desde el *Big Bang*

hasta la aparición del hombre, en los que la evolución podía tomar direcciones totalmente diferentes y, dice, si las hubiera tomado —y no había ninguna probabilidad a favor de la dirección que tomó, podía tomar otras— nosotros no estaríamos aquí hablando de ello.

Por tanto, desde ese punto de vista los científicos hoy reconocen lo que un grandísimo biólogo de nuestra época, Jacques Monod, decía hace algunas décadas, esto es: somos fruto del azar y de la necesidad.

Y entonces, nosotros no podemos poner la creación como base de esos derechos-deberes inalienables. He ahí por qué yo creo que hoy no podemos decir: son derechos humanos, debemos tener el valor de reconocer que son derechos «civiles», lo que no los hace menos irrenunciables, pero nos da a entender que para consolidarse —hace dos o tres siglos— esos valores han necesitado una forma de religión laica, han necesitado decir: son consustanciales a la naturaleza del hombre.

En realidad eran tan poco consustanciales a la naturaleza del hombre, que el hombre vivió durante milenios pisoteándolos, e hicieron falta luchas durísimas, sacrificios de generaciones y generaciones para conseguir que se reconocieran provisionalmente. Y son tan inciertos que todos los días podemos leer en los periódicos, incluso en nuestro país, sobre violaciones de esos derechos civiles.

Son derechos civiles, es decir, son una elección nuestra sobre la que fundar la convivencia. Y son, en determinado aspecto, naturalmente, también el resultado, en un aspecto decisivo, el resultado de la secularización de algunos valores cristianos. Pero no dan lugar a consecuencias tan obvias e incontestables, porque, por ejemplo, hablar de..., se ha puesto el ejemplo del aborto, puede que haya otros aún más dramáticos, en ese aspecto...

y sin duda muchas personas, no solo aquí, tendrían dificultades para ir a cenar con alguien que fuera presumiendo, que presumiera, que contara tranquilamente que ha eliminado a varias personas, que ha asesinado niños..., creo que ninguno de nosotros aceptaría ir a cenar, no sé, con un ex SS que nos contara cómo arrojaba a los niños judíos a los hornos crematorios. Sin embargo, considero que en cambio normalmente nosotros salimos a cenar con personas que han abortado y —podemos estar de acuerdo o en desacuerdo [con su decisión] y sabemos que en algunos caso fueron decisiones dolorosas— no pensamos en absoluto que estamos saliendo a cenar con unos asesinos.

Entonces, ante todo es seguro que existe una convicción racional profunda y difundida que el asesinato y el aborto no están en el mismo plano. Por supuesto, para quien cree en la creación —pero no en la simple creación, sino en toda una serie de interpretaciones de la creación— eso puede ser cierto. Porque entre quien cree y quien no cree no solo se daría esa discrepancia sobre lo que es homicidio. A mí, por ejemplo, me resulta hasta repugnante la idea de considerar homicidio un aborto, nunca jamás lo consideraría equivalente, y hasta encuentro —yo personalmente— inmoral a quien sostiene semejante cosa.

Pero incluso en el ámbito de los cristianos existen opiniones diferentes, porque estamos acostumbrados a pensar: cristianos igual a católicos. Pero los cristianos valdenses en Italia no consideran que el aborto sea un infanticidio, ni siquiera consideran que la eutanasia sea inaceptable, tema que tendremos que tocar. Y tanto es así que un cardenal igual de importante que el cardenal Ratzinger, o sea, el cardenal Tettamanzi, que es uno de los grandes estudiosos católicos sobre

bioética, critica a los valdenses precisamente a propósito de ello.

Por consiguiente, no basta ni siquiera con ser cristiano —y, por tanto, creer no solo en la creación, sino creer en la creación de un Dios que después se encarnó en su hijo Jesucristo, que murió en la cruz, resucitó, etc.— ni siquiera basta con creer en todo eso, para llegar a una misma conclusión sobre la cuestión de la vida.

Está claro que es absurdo pretender que un punto de vista de uno de los cristianismos coincida con la norma natural. Es una pretensión que inevitablemente conduce a ignorar el pluralismo.

Gad LERNER: Me temo, Paolo, que no conseguiremos profundizar en todos los temas que has suscitado, porque se va haciendo tarde, pero creo que es justo darle...

Joseph RATZINGER: Sí, le agradezco esa observación y quisiera ser breve, porque en realidad, al pertenecer a la tercera edad, me siento un poco cansado.

Pero, para responder con brevedad: yo he intentado mostrar por qué para un cristiano se puede hablar, prescindiendo de la fe, de la prioridad de la razón respecto a la materia, y, por tanto, de la presencia de la razón en la materia, y por consiguiente de la creación. Pero naturalmente Flores d'Arcais tiene razón, esa convicción de la creación no es compartida... compartida por todos.

En ese sentido no sería un fundamento que pudiera garantizar una acción común. Porque ya en la antigüedad era así, es decir, los padres de la Iglesia tradujeron una palabra de la fe en una palabra filosófica, la naturaleza, que no es una palabra de la fe, sino una palabra de la filo-

sofía, y coincidían en ese punto con el estoicismo, que no conocía un creador, ni siquiera una creación. Sin embargo, veía cierta, digamos, cualidad divina en el ser mismo, y un mensaje válido para todos, y por tanto la palabra «naturaleza» era un vehículo aplicable, accesible más allá de los límites de la fe. Y ese es el motivo por el que la palabra «naturaleza» entró en el vocabulario de la teología, del magisterio, como una indicación del elemento filosófico, de por sí también separable de una visión más profunda de la fe.

En ese sentido me parece que en el futuro se debería discutir también sobre la utilidad y sobre la racionalidad de este concepto, naturaleza, que expresa la convicción de que las realidades llevan consigo un mensaje moral y ponen límites a nuestras disposiciones.

Y me parece que el movimiento ecologista, frente a las destrucciones del mundo y ante los peligros que nos acechan, ha entendido lo siguiente: que la naturaleza nos trae un mensaje, y tenemos que prestar atención a ese mensaje de la naturaleza. Y creo que a lo mejor hoy, precisamente con nuestras experiencias de una naturaleza de la que se ha abusado, podemos, de una forma nueva, entender ese concepto común que es un concepto de razón y de experiencia, poner más atención a ese mensaje que nos da una base para nuestra acción, y que también marca un límite a nuestro arbitrio.

Por tanto, no puedo estar de acuerdo con que esos derechos inviolables, señalados en los grandes documentos, fruto de la Ilustración, esos derechos serían solo derechos civiles, decisiones nuestras. Si son opciones nuestras, pueden cambiarse. Y por el contrario no deben cambiarse, para no destruir la humanidad y el sentido del respeto por los demás. Y el argumento de que siglos, puede que miles de años, no han vivido esos valo-

res, y por tanto no podrían ser naturales, para mí no es válido, porque el hombre es capaz de vivir en contra de la naturaleza, y eso se ve.

Pero el hecho de que [el hombre] no quiera aceptar el mensaje de la naturaleza, no implica que no se trate realmente de un mensaje. Me parece que no debería resultar tan difícil comprender que el hombre es una criatura, un ser especial que lleva en sí una dignidad que debemos respetar siempre en el otro, aunque nos parezca alguien sin gran valor, antipático o cualquier otra cosa.

Y quisiera decir una palabra más. Flores d'Arcais ha dicho que quien considera el aborto como homicidio comete un hecho inmoral. Eso no lo acepto. Yo puedo entender sus vacilaciones sobre esa cuestión, pero que afirmar que existe de por sí una evidencia de que se trata de un ser humano muy débil, dependiente, y que por tanto matarlo es matar a un hombre, me parece que decir eso —apelando así a la conciencia, a la reflexión del otro— no puede caricaturizarse como inmoral.

Por lo que, concluyendo, si [Flores d'Arcais] dice que ninguno de los valores cristianos sería un valor que debería considerarse un valor común..., llaménse cristianos o no, esos derechos humanos —que son, creo yo, el fundamento de la civilización precisamente ilustrada— han madurado en el cristianismo, pero en realidad son al mismo tiempo valores humanos, y son el gran legado de nuestra civilización, que debemos defender con todo nuestro corazón y con toda nuestra razón.

Gad LERNER: Bueno, estas dos horas se han pasado de verdad volando, y me doy cuenta de que tendríamos ganas de seguir todavía más. No, no se levanten, porque si el cardenal Ratzinger me lo permite, yo me sentiría en

la obligación de plantearles una pregunta final a cada uno, nada más que eso.

La primera... Dice Paolo Flores d'Arcais que ha realizado una intervención menos, pero realmente tenemos que decir que es tan rara la ocasión de tener aquí al cardenal Ratzinger que yo la aprovecharía.

Paolo FLORES D'ARCAIS: De acuerdo...

Gad LERNER: La pregunta para Paolo Flores, en conclusión, es precisamente la que con probabilidad está en el origen de su decisión de dedicar una fascículo de cien mil ejemplares de su revista a esta discusión y a este debate.

¿No hay, Paolo, detrás de esa decisión, la sensación de estar viviendo un momento de debilidad del pensamiento ilustrado y laico que, en dos siglos, no ha conseguido extinguir, relegar a una posición residual a la fe religiosa —si acaso, ha contribuido a su evolución—, sino que hoy la tiene frente a sí como pensamiento fuerte? ¿Cómo es que sientes la necesidad de debatir con ese pensamiento fuerte, e incluso de contestarlo en cada uno de los puntos de su recorrido?

Paolo FLORES D'ARCAIS: ¡Pero si lo he dicho al principio! No tengo ninguna ambición, y creo que tampoco la tiene ningún pensador laico o ateo, de hacer de la convicción religiosa algo residual.

Eso verdaderamente formaba parte, ni siquiera del pensamiento ilustrado, porque los ilustrados eran casi todos creyentes —no en una religión en particular, pero sin duda, en un Dios creador— pero tampoco..., es decir..., me parecería verdaderamente ridícula y estrambótica la idea de un esfuerzo por «desconvertir» a quienes

creen, sería verdaderamente... Hay cosas mucho más apasionantes en la vida que dedicarse a eso.

La necesidad de discutir con alguien que cree, a mi juicio, nace precisamente de los muchos temas —que, lo siento, no podremos seguir desmenuzando— que pueden conducir a conflictos incurables y a riesgo de intolerancia, cuando la fe pretende precisamente ser no solo fe sino culminación de la razón.

Yo concluía aquel ensayo de *MicroMega,* incluso reconociendo que hoy, respecto a una cuestión fundamental, el apoyo a los marginados, a los últimos, respecto al deber de la solidaridad, los creyentes dan a los no creyentes muchos puntos. Y probablemente carecer de fe hace mucho más difícil la capacidad de renunciar al egoísmo, de sacrificarse por los demás. No quiero decir que lo haga imposible. Algún laico amigo mío ha dicho: ¿pero por qué no quieres reconocer que se puede hacer? Hay mucha..., hay muchos no creyentes que han sacrificado su vida por unos valores, y es absolutamente cierto.

Nosotros vivimos en democracia también gracias a muchos no creyentes que hace cincuenta años sacrificaron sus vidas, incluso en temprana edad —pensando que era la única y que con ello se acababa todo— y la sacrificaron para darnos un futuro democrático contra el fascismo. Por tanto..., [aplausos] por tanto, ni que decir tiene que un laico o un ateo puede sacrificar su vida.

No obstante, tengo la impresión de que resulta más fácil..., o sea, más fácil..., menos difícil sacrificarla en momentos excepcionales que hacer sacrificios menores, pero cotidianos —para quien no cree, que para quien cree, o por lo menos que para algunos que no creen—. Es un hecho que hoy la mayor parte del voluntariado,

que considero uno de los pocos fenómenos verdaderamente positivos de nuestra sociedad, está formado en su gran mayoría por creyentes, aunque obviamente hay muchos no creyentes, no solo en Italia sino también en el mundo. Pensemos en lo que hace la institución Médicos Sin Fronteras.

Sin embargo, dicho esto, sigo convencido de que es fundamental llegar a una aclaración de fondo sobre una pretensión que, me parece, ha vuelto a asomar en todas las cuestiones más importantes de las que ha tocado el cardenal Ratzinger: mientras quien tiene fe piense realmente que esa fe es también una misma cosa con la razón, es decir [mientras de verdad piense] que no se puede llegar, argumentando racionalmente, a verdades o a opiniones en conflicto, la tentación de imponerse —y de imponerse incluso con la fuerza— cuando pueda, siempre la tendrá.

Porque, verán ustedes, no tiene sentido decir que la naturaleza nos envía un mensaje. La naturaleza, por desgracia, no nos envía ningún mensaje. Afortunadamente algunas minorías, en época muy reciente, sobre todo en lo referente a la ecología, en la generación anterior, empezaron a plantearse el problema de que la naturaleza, que además no nos dice nada, no es inagotable. Pero eso no es algo que ha dicho la naturaleza, la naturaleza no dice absolutamente nada, es algo sobre lo que hemos reflexionado nosotros, por suerte... y algunos de nosotros.

Y entonces, esa idea de pensar que existen valores que evitaremos poner en discusión, solo si pensamos que son el dictado de la naturaleza y no una decisión consciente nuestra, yo creo que eso es sobre todo des-responsabilizante. Nosotros no debemos, para defender ese núcleo de valores irrenunciables, pensar que están

escritos en la naturaleza, porque ello nos lleva a pensar que —en vista de que están inscritos en la naturaleza— antes o después serán reconocidos.

No. Están tan poco inscritos en la naturaleza, que son el resultado de una laboriosísima evolución histórica, y de los sacrificios de generaciones y de personas. Y así por eso, porque nosotros los queremos irrenunciables para nuestra convivencia, y sabemos que se apoyan tan solo en nuestros hombros, precisamente por ello debemos y podemos defenderlos de una forma intransigente, día a día. Porque sabemos que somos totalmente responsables de esos valores.

Pensar que ya están inscritos en el cosmos significa ignorar nuestra responsabilidad y significa abrir, a mi juicio, el espacio de los retornos que queremos absolutamente evitar.

Dicho esto, siento mucho que tengamos que concluir aquí, me habría gustado poder discutir con el cardenal Ratzinger sobre muchas otras cuestiones muy ligadas a las cosas que estamos discutiendo, pero estoy seguro de que habrá otras ocasiones. Por supuesto *MicroMega* sigue estando a disposición también de su punto de vista, que en cualquier caso no me convence [aplausos].

Gad LERNER: Muy correctamente, por simetría, el cardenal Ratzinger me decía antes: dejémosle la última palabra al profesor Flores, pero si me lo permiten [Ratzinger y Flores d'Arcais dicen algo ininteligible], si puedo permitírmelo, y lo hago, porque antes, en privado, ya le he pedido autorización para ello, solo querría plantearle una última pregunta que a lo mejor queda un poco al margen de este debate que hemos vivido esta noche.

En el mismo texto del discurso en la Sorbona, que también ha vuelto a publicar en *MicroMega,* refiriéndose a la crisis profunda, estas son las palabras que utiliza, del cristianismo europeo, y auspiciando la necesidad de responder a la crisis restableciendo el elemento de la verdad —de la *religio vera*— como elemento cardinal, hace alusiones al Concilio Vaticano II, definido como un evento que provocó una enorme turbación en la Iglesia católica. Son palabras suyas: una operación quirúrgica no equivale necesariamente a la curación.

Yo aquí me permito precisamente plantear una pregunta que tiene también un carácter personal, porque es sabido que el joven obispo Ratzinger...

Joseph RATZINGER: Obispo, no...

Gad LERNER: Antes de ser obispo, el joven teólogo Ratzinger participó con entusiasmo en los trabajos de aquel Concilio, siendo incluso un elemento, digamos, fuertemente favorable a la innovación.

¿El cardenal Ratzinger, cuarenta años después, ve en aquel evento uno de los elementos de la crisis del cristianismo europeo? Es decir, ¿ha habido un cambio en usted?

Joseph RATZINGER: Un cambio, no. Yo siempre pienso que aquel esfuerzo era necesario, que era el momento de abrir nuevos senderos del lenguaje y del pensamiento teológico, y de buscar un nuevo encuentro con el mundo y una nueva profundidad de la fe, sobre todo también en el diálogo con nuestros hermanos, las Iglesias no católicas.

En ese sentido, me parece que fue un acontecimiento providencial, necesario, pero con ello..., con la com-

paración de la intervención quirúrgica también quería mostrar que un evento beneficioso no necesariamente implica de inmediato los efectos positivos esperados. Y en esto tengo un ilustre predecesor, el gran teólogo Gregorio de Nacianceno, justamente definido como «el» teólogo. El cual, habiendo sido invitado por el emperador al Concilio de Constantinopla, tras las anteriores experiencias que había tenido con otros concilios, dijo: «No volveré a ir nunca a un concilio, porque solo crea confusión», esa era su desesperación.

Yo no me expresaría así, pero si él lo dijo..., un Concilio es —como mensaje, como acción, digamos como intervención profunda de la vida de las Iglesias— necesario, pero al mismo tiempo provoca también nuevas complicaciones... y estamos en una fase en la que tenemos que hacer frente a esas complicaciones.

Paolo FLORES D'ARCAIS: También porque en aquellos concilios acababan decidiendo los emperadores, pero por fortuna hoy en cambio deciden los obispos [risas, aplausos].

Gad LERNER: Gracias a todos de verdad por esta magnífica velada.

Ateísmo y verdad

Paolo Flores d'Arcais

3
Ateísmo y verdad

> La fe comienza precisamente allí donde termina el pensamiento.
>
> Søren Kierkegaard

¿Una Iglesia sin verdad?

¿La Iglesia católica está todavía interesada por el contenido de verdad de la religión que en cualquier caso proclama como la verdadera? La pregunta no es ni paradójica ni provocadora. Toma constancia de una situación y quiere meditar rigurosamente sobre ella. Sin predisponer a compromisos que devaluarían cualquier debate entre creyentes y no creyentes, reduciéndolo a una miserable farsa.

Por ello, entremos en materia inmediatamente. La religión católica proclama la verdad —incluso la verdad «racional»— de su fe. Hasta el punto que, de hecho, «fuera de la Verdad revelada» uno se queda, «en defini-

tiva, fuera de la verdad pura y simple»[1]. Y sin embargo, en el valor hoy constantemente reafirmado del debate con los no creyentes, la Iglesia y la cultura católica eluden ya de forma sistemática las objeciones escépticas o ateas elaboradas por la modernidad. Ya ni siquiera intentan contraargumentar, ni «desmontarlas» para demostrar sus errores. Ni siquiera intentan, en suma, replicar en el terreno de la verdad como «objeto» de argumentación racional o crítico-empírica.

Esa represión tendría sentido solo en dos circunstancias: en caso de que el católico considerase que las objeciones escépticas o ateas —desde Hume hasta Freud y Monod— contra las «demostraciones» de Anselmo y de Tomás —y acaso de Teilhard de Chardin— han recibido una respuesta definitiva, de forma que en efecto, sería «deseable» —¡incluso racionalmente necesario!— «que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad —el magisterio eclesiástico— de forma que pueda elaborarse una filosofía en consonancia con la palabra de Dios[2]. O, por el contrario, en caso de que la Iglesia renunciara radicalmente a cualquier deseo de una demostración mundana de la verdad de su fe, y se enorgulleciera en cambio por la fidelidad a su fundador: «Dios se complació en salvar a los creyentes con la locura de su mensaje», que «ha convertido en locura la sabiduría mundana» *(Primera a los Corintios,* 1, 21-22). Según Pablo —la fuente más antigua del Nuevo Testamento—, se trata por tanto de dos «sabidurías» opuesta e irreconciliables: o la razón o la fe, que para la razón es locura. O la fe o la razón, que para la fe es locura. *Aut, aut.* La verdad de la fe no se puede demostrar, sino más bien: *credo quia absurdum.*

---

[1] *Fides et ratio,* § 73.
[2] *Ibíd.,* § 79.

Pero no se da ninguna de esas dos circunstancias. Ya desde algunos teólogos del siglo II, y definitivamente a partir de Agustín, la Iglesia no contempla la fe como locura respecto a la razón, sino como su superación-culminación. La verdad de la fe supera a la razón, pero en esa superioridad acoge y completa cualquier verdad del razonamiento cabal. De forma que «el filósofo debe proceder según sus propias reglas y basarse en sus propios principios; no obstante, la verdad no puede ser sino una sola»[3].

Pero las objeciones de la tradición escéptica y atea contra las «pruebas» racionales de las verdades de la fe han sido tan escasamente refutadas que de hecho constituyen, a menudo y en su mayoría, el horizonte implícito del debate entre creyentes y no creyentes, una especie de desencanto interiorizados, de tácita *koiné* de la discusión argumentada. Karol Wojtyla ha recalcado que «santo Tomás es un auténtico modelo para todos los que buscan la verdad»[4], pero ningún católico usaría de verdad sus «vías» para convencer a quien no cree en Dios. Y si recurre a Kant[5], es solo al Kant de la *Razón práctica,* que no «demuestra» a Dios —es más, Kant demostró su indemostrabilidad en la *Razón pura*— sino que lo asume como postulado y suposición para la posibilidad del bien supremo —la fe como un «libremente considerar verdadero». Una «necesidad», en suma, para que el mundo de la naturaleza sea también un reino de los fines, para que tenga sentido y finalidad—. Y si todavía habla de un *logos* como primer principio del universo, es solo en relación con una vaga hipótesis antrópica[6].

---

[3] *Fides et ratio,* § 79.
[4] *Ibíd.,* § 78.
[5] V. Bruno Forte, «O Dio o il nulla?», *MicroMega,* 2, 2000, pág. 89.
[6] Cfr. Joseph Ratzinger, págs. 22-23.

En resumen: no se da ninguna de las dos circunstancias que justificarían por parte de los creyentes el abandono de la controversia sobre las «pruebas» de la verdad de la religión —por lo menos de la religión «natural»: Dios, el alma inmortal, el universo creado y con una finalidad—. A pesar de ello, el mundo católico ya exclusivamente discute solo con esa parte de la cultura —sobre todo filosófica— que se ocupa, sí, y a menudo apasionadamente de la religión, pero que no obstante es radicalmente indiferente respecto al valor de verdad de los enunciados religiosos. No lo discute precisamente porque lo suprime. Así, la cultura creyente y la no creyente debaten y chocan entre sí exclusivamente en torno al «sentido» —cuando no incluso en torno a la «función» de la religión, sobre los «símbolos» y sobre la «hermenéutica» de la fe—. Como si el debate o el diálogo no se volvieran tremendamente frívolos —por lo menos para el creyente— una vez eludido el tema de la verdad de los contenidos de la fe, y en primer lugar el tema de la verdad —o la ilusión— de la vida personal ultraterrenal, de la muerte mundana como apariencia, simple umbral de transición a la verdadera vida, a la vida eterna.

Solo a partir del carácter crucial de esa verdad —o ilusión— de la vida eterna para la orientación de la vida terrenal en su conjunto es como uno puede, con Pascal, estigmatizar como «estulticia y ceguera» la indiferencia en materia religiosa. «La inmortalidad del alma es para nosotros una cosa de tal importancia, y que nos afecta de una forma tan profunda, que hace falta haber perdido toda conciencia para permanecer indiferente al estado la cuestión. Todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos tendrán que tomar caminos tan diferentes dependiendo de si es fundada o infundada la esperanza de los bienes eternos, que es imposible cual-

quier proceder sensato y razonable que no esté dictado por la consideración de esa cuestión, que tiene que constituir nuestro fin último» [7]. «De hecho es indudable que el tiempo de esta vida es solo un instante, que la condición de la muerte es eterna, sea cual sea su naturaleza» [8].

La hermenéutica privilegiada

Que nuestra vida sea eterna —también la de los cuerpos, que volverán a levantarse— o por el contrario que la muerte marque radicalmente su conclusión; que exista o no un Dios, padre omnipotente, creador y señor del cielo y de la tierra: de todo eso ya no se dice nada, ni en las beneméritas cátedras y en los abundantes diálogos con los no creyentes. Con unos no creyentes que acaban siendo sobre todo aquellos que desprecian la tradición escéptica y atea, y que son más papistas que el papa en su hostilidad visceral contra la Ilustración. Se trata de unos no creyentes especiales, que a los creyentes —bajo el perfil del carácter cognoscible y racionalmente argumentable de esas verdades de la fe— no les rebaten nada. El «no» que se emplea para definirlos suena por tanto, más que conciliador, insensato, dado que lo «esencial» es precisamente la irritación que manifiestan esas filosofía «no» creyentes hacia las objeciones «toscas y vulgares» dirigidas al contenido de verdad de la religión.

Santo Tomás como modelo de racionalidad, dice el papa. Santo Tomás y Heidegger como instrumentos

[7] B. Pascal, *Pensamientos,* Chevalier 355, Brunschvicg 194.
[8] *Ibíd.,* Chevalier 334, Brunschvicg 195.

para una teología más madura, proclaman cada vez más a menudo, y al unísono, el creyente y el «no» creyente cuando dialogan en conflicto —o quizá en competición teológica [9]—. De ese modo, el pensamiento católico debate cada vez mas no ya sobre el «no» a las verdades de Dios —y del alma inmortal—, sino simplemente sobre el «sí» filosófico de una teología diferente, del *Deus absconditus,* del Último Dios, del futuro y *Semper Adveniens,* y de cualquier otra forma que se pueda —o «no» se pueda— denominar.

El adversario elegido es, sin embargo, el espejo de las convicciones propias: se pretende custodiar de verdad solo aquéllas convicciones que aún se considera necesario defender. Y dado que ciertamente las objeciones de una tradición riquísima y devastadora, que hemos resumido en los nombres de Hume, Freud y Monod, no han sido demolidas hasta ahora, la represión de ese «adversario» y la preferencia por enfrentarse al adversario hermenéutico y (post-) heideggeriano, nos viene a decir que la Iglesia, más allá de la reafirmación ritual, ya solo está interesada en discutir —y con ello en «proclamar»— la religión como sentido de la vida, no ya como verdad. Y como verdad solo en la medida del sentido de la vida. Pero así se sitúa en ese terreno pantanoso por el cual, si la verdad es el sentido, cualquier sentido, a condición de que funcione, es «verdad» *ipso facto.* Volveremos sobre ello.

Mientras tanto, interesa comprender por qué el catolicismo —como afirma con ese «decir» definitivo que es su «hacer» cuando escoge sus propios antagonistas/interlocutores —ya ha pasado a considerar desdeñable la

[9] Véase, por ejemplo, B. Forte-M. Cacciari en B. Forte, *Trinità per atei* [Trinidad para ateos], Milán, Cortina, 1996.

verdad —demostrable— de sus contenidos, y juzga esencial solo el «fundamento» que la fe puede proporcionar al sentido de la vida. Evidentemente el catolicismo ya no se siente amenazado por las objeciones a la verdad de sus verdades, en la medida que esas objeciones ya no provienen de ideologías/poderes —las de todo el espectro de los marxismos— ni de filosofías transitoriamente hegemónicas —el existencialismo ateo y la filosofía analítica—, ni del prestigio omnipresente de una ciencia —el darwinismo—. La elección de los adversarios/interlocutores nos dice que la Iglesia hoy solo teme al escepticismo consumista, al «ateísmo» práctico del hedonismo, a la indiferencia «ahíta y desesperada». Y, por tanto, pretende «convertir», partiendo de emociones y necesidades, no a partir de razones. A partir de las antinomias de sentido que lleva consigo el consumismo opulento: de hecho, su sentido es solo y siempre la insostenible indiferencia y la «pobreza» respecto a todo sentido.

Esas objeciones, sin embargo, subsisten. El catolicismo cree que ha saldado definitivamente las cuentas con el ateísmo —desde Hume hasta Freud y Monod— solo porque las ha cerrado victoriosamente con el comunismo. Una operación a la ligera, basada en una serie de arriesgadas equivalencias: dado que el comunismo se declara marxista y dado que Marx a su vez se declara ateo, cualquier ateísmo se desmorona junto con el muro de los comunismos. El existencialismo ateo de Sartre, por lo demás, ya se había metido él solo en la trampa, transformándose —¡en nombre del humanismo compartido!— en herejía permanente —en realidad, respetuosa corriente interna— de un sentido de la historia encarnado de alguna manera en el comunismo real —primero en el de Stalin y después en el de Mao—. Pero el «ateísmo» de ese modo destruido no es en absoluto el

—y acaso monstruos—. Y por lo que respecta a la prueba ontológica del *Proslogion* de san Anselmo, según la cual —el concepto de— Dios no solo es *«quo maius cogitari nequit»,* sino también *«maius quam cogitari possit»* —y por tanto, en rigor, *impensable—:* y el discurso de Kant, por mucho que Hegel lo aborreciera, sigue siendo indiscutible: «Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles» [11]: lo que marca la diferencia es la existencia, que no es un predicado, que nunca está incluida en el concepto, ni siquiera en el concepto de Dios.

Por otra parte, Hume ya había mostrado el carácter insostenible tanto de las vías *«a posteriori»* como de la vía *«a priori»:* no es posible analogía alguna entre nuestras experiencias de producción de las cosas —una casa implica un arquitecto— y la «producción» del mundo —el cosmo-reloj implica un Gran Relojero, un Dios voluntariamente creador—. Toda relación de causa y efecto implica de hecho que se hayan tenido experiencias de dicha relación, pero nadie ha visto repetidas veces —ni siquiera una sola— al Gran Relojero trabajando en la «construcción» del cosmos. Por lo que la pretendida inferencia por analogía es una petición de principio, un círculo vicioso, presupone precisamente aquello que tiene que demostrar. Y por lo demás, si todas las cosas tienen que tener una causa, ¿cómo podemos presuponer una *causa sui* no creada? También ella tendrá que tener su causa: *regressio ad infinitum.* Si por el contrario dicha *causa sui* fuera una hipótesis formulable, ¿por qué no podría ser el propio cosmos —como de hecho plantea el muy coherente *Deus sive Natura* de Spinoza—?

[11] *Crítica de la razón pura,* Madrid, Taurus, 2005, pág. 504.

Podríamos seguir, naturalmente, ya que las objeciones de la tradición escéptica y atea entran en detalle, y son capaces de refutar todas las «demostraciones» de la teología natural —y de aportar, con Freud, también una explicación en términos de economía psíquica del porqué de semejantes «demostraciones» ilusorias—. Que esas refutaciones vuelvan a ser tachadas de banalidades —y que, por tanto, sean ignoradas por «toscas y vulgares», y sean dogmática y estéticamente declaradas inaceptables, fuera de sitio, «vetero»— oculta de hecho, lo esencial: es cierto que son banales y de sentido común, pero precisamente por ser «obvias». Nunca refutadas. De una obviedad, sin embargo, que solo hoy en día podemos apreciar, pero que para salir a la luz ha tenido que afrontar increíbles avatares intelectuales y sufrimientos personales —además de históricas tragedias de masas— hasta un pasado muy reciente: tanto es así que Hume —¡hace poco más de dos siglos!— no pudo publicar en vida sus «banalidades», y muchos de los que acababan de atisbarlas, habían acabado «obviamente» en los autos de fe —un destino que quizá impidió a muchos otros cerebros formular dichas hipótesis aunque solo fuera para sí mismos.

El escándalo de la teodicea

Por no hablar del otro orden de objeciones, aún más devastador, puesto que no se refiere ya al hipotético Dios aséptico de los filósofos —Primer motor inmóvil, *Causa sui,* Gran Relojero—, sino el Dios que «se ocupa» de los mortales, a la vez infinitamente bueno y omnipotente. Es la cuestión de la «teodicea»: la doctrina de la

justificación de Dios respecto al mal presente en la creación. Consta en todos los diccionarios, y ya era conocida por los estoicos y los epicúreos. Estos, de forma polémica, habían sostenido que «Dios, o bien no quiere eliminar los males ni puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente: lo que no puede ser en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo cual es igualmente contrario a Dios. Si no quiere ni puede es envidioso e impotente, y por tanto, no es Dios. Si quiere y puede, lo que solo es atributo Dios, ¿de dónde deriva la existencia de los males y por qué no los elimina?».

Esta pregunta no ha tenido respuesta ni puede tenerla. En cambio, ha tenido un mar de «respuestas» —toda la metafísica y todo el pensamiento creyente no han ahorrado esfuerzos durante siglos, valiéndose de cualquier pretexto, para llevar adelante argumentación resolutiva— que han suscitado siempre y puntualmente más objeciones de las que hayan conseguido resolver. La respuesta más radical es también la más insostenible —y puede que definitivamente inmoral—: que el mal «no es tal», que es simplemente «falta de ser», la engañosa ilusión de nuestro punto de vista limitado. Que esa respuesta haya conseguido dominar durante tanto tiempo la escena del pensamiento —y de la fe—, desde Agustín en adelante, deja bien claro lo que caracteriza «necesariamente» a toda «respuesta» religiosa: la supresión de la pregunta, su descalificación y su destrucción anticipada, precisamente porque la «respuesta» es imposible.

Hoy nadie se atrevería a predicar que arrojar a un niño judío a un horno de Auschwitz «no es», que eso constituye una mera «carencia de ser» y no ya un «horror positivo», de forma que incluso en el acto más malvado, por el solo hecho de ser, se ocultaría un residuo de

positividad [12]. La religión que cometiera la impudicia de contar así la Shoa se descalificaría por sí misma, ya no se atrevería a presentarse ante los doctos ni ante los simples —a quienes se dirige el Evangelio—. No obstante, no tendría hacer falta la Shoa: en el sufrimiento de cada niño, o de cada adulto golpeado sin culpa, por el terremoto de Lisboa o por la enloquecida proliferación de las células con metástasis, está grabada la acusación contra Dios que ninguna hermenéutica del libro de Job podrá resolver, trivializar o absolver.

Y menos aún es válida, como respuesta, la culpa original. Dicha culpa consiste en la desobediencia a Dios. Esa desobediencia es algo malo, mejor dicho es «el mal». Que sin embargo Dios ha consentido y deseado, si es omnipotente. Y del que, por tanto, es responsable. Podía haber creado al hombre de otra manera, incapaz de desobedecer a Dios, e incapaz por tanto de permitir la irrupción del mal en la creación. Pero sin libertad para el hombre, se replica, estaría en juego la dignidad humana y por tanto faltaría un bien. Precisamente por ser infinitamente bueno, Dios «debe» crear al hombre libre —libre de elegir entre el bien y el mal—. Ya ese «debe» es más que sospechoso, porque pone en entredicho la libertad de Dios. Además, si la libertad de elegir entre el mal y el bien, es decir la libertad de hacer el mal, es esencial para la dignidad del hombre y por tanto para el bien de la creación, estaríamos a merced de la antinomia: la posibilidad del mal es necesaria para el bien —y por tanto, es inherente a Dios como bien supremo—. Por lo demás: si el mal nace con la desobediencia, antes de la desobediencia no existe el mal, solo existe el bien perfecto. Pero en ese Edén de perfección debe de existir

[12] B. Forte, ed. cit., pág. 32.

ya la posibilidad del mal, la libertad del hombre para escoger la manzana en vez de la obediencia. La posibilidad del mal es, por tanto, la estructura más fundamental del ser, coincide con el propio Dios —podríamos incluso decir: puesto que la posibilidad del mal es la posibilidad de la desobediencia, dicho poder de la desobediencia a Dios es una faceta del poder de Dios.

Sin embargo, solo con la creación del hombre ve la luz la posibilidad del mal —dice la defensa extrema—. Antes de la creación del hombre solo existe el bien. No obstante, el mal está ya presente en el mundo con su mera posibilidad. De hecho, si la libertad de elegir el mal no se hubiera ejercido, nunca habríamos salido del Edén, y no sabríamos nada de la posibilidad del mal. La posibilidad del mal ya es un mal, que destruye la rotundidad de la equivalencia entre el ser y el bien. Pero ese mal —su posibilidad, que ya es un mal— es la libertad misma del hombre. Por ello, si se pretende sostener que la posibilidad del mal no es un mal, es necesario afirmar que la falta de libertad —del hombre— sería un mal superior a todos los males posibles. Y por tanto, la libertad del hombre sería el bien supremo. Lo que resulta imposible, dado que su ejercicio —la desobediencia— «crea» el mal, «es» el mal —¡por los frutos conoceréis el árbol!—. No hay salida: si Dios es verdaderamente libre —y la creación *ex nihilo* también quiere decir eso— entonces podía haber obrado de forma distinta —incluso podía no crear el mundo eventualmente—. Y si es verdadera y «absolutamente» soberano sobre todo lo que existe —y la creación *ex nihilo,* sin duda, quiere decir eso— entonces es absolutamente responsable incluso de la libertad del hombre que se inclina por el mal. Porque si Dios no fuese responsable de ello, significaría que nuestra decisión destruye el carácter absoluto de su so-

beranía. Nada de que «no se mueve una hoja...» [13]: Dios sería impotente ante la miserable voluntad del hombre. Y si «tenía» que crear libre al hombre, nuestra libertad sería decisiva para la suya —Dios coincidiría no ya con su libertad sino con la nuestra.

Justicia humana y justicia divina

Además, el pensamiento creyente insiste. E incansablemente repite: para crear solo el bien —y ningún mal— Dios habría tenido que crearnos sin libertad, y, por tanto, sin un bien. Pero entonces Dios, creando, ¿podía elegir solo entre dos males? ¿Acaso no podía crear el mundo sin el hombre? Y, teniendo que escoger de todas formas un mal —ya que está vinculado a la creación y a la criatura «hombre» que es su culminación—, ¿no podía optar por no crear? Pero si «tenía» que realizar todos esos actos —crear, y crear al hombre— ¿en qué sentido sería libre Dios? Todo lo que es sería una «necesidad» de Dios, un Dios necesitado, un *Deus* inevitablemente *sive Natura* e indistinguible de la Naturaleza. Por lo demás, ¿por qué conciliar la libertad del hombre y la necesidad de ejercerla solo hacia el bien tendría que ser una empresa imposible para Dios? Si incluso un mortal como nosotros, pulidor de lentes en Ámsterdam, logró pensar nuestra libertad —efectiva: la que sentimos y vivimos como algo imposible de suprimir, por lo menos *in interiore homine*— como la otra cara de la necesidad, ¿por qué razón un Dios omnipotente no podía llevar a cabo esa conciliación? No hay salida: el mal en el mun-

[13] *Non muove foglia che Dio non voglia* [no se mueve una hoja sin que Dios lo quiera], refrán italiano *(N. d. T.)*.

do desmiente por lo menos uno de los atributos de Dios: la omnipotencia o la infinita bondad.

No obstante, el pensamiento creyente no se rinde. ¿Quiénes somos nosotros para pensar que nuestro criterio de justicia puede ser el criterio de la soberana justicia de Dios? Por monstruoso que pueda parecernos, también el sufrimiento inhumano de un niño inocente tendrá su explicación, cuando «cara a cara» con Dios podamos entender su justicia («¡la» Justicia!) que hoy nos parece inescrutable. Lo demás, por definición, es blasfemia.

Y sin embargo: si la justicia de Dios es verdaderamente incomprensible, y «*radicalmente*» incomparable a la nuestra —con todas las acepciones que el término «justicia» ha tenido y tiene entre los hombres—, ¿por qué utilizar el mismo término? Si la justicia divina es verdaderamente inescrutable y carente de medida común con ninguna «justicia» terrenal, ¿por qué no nos sentimos obligados a acuñar un término totalmente nuevo para definir esa abismal «alteridad», un término que exprese su inconmensurabilidad radical con todas las acepciones humanas? Dejemos de llamarla justicia, llamémosla «Extrampericia» divina, por ejemplo, o «Transonicia» divina, o «X» divina. Y por tanto, ya no diremos de la muerte de un inocente que es justa —cosa efectivamente imposible respecto a todas las acepciones del término, puesto que «todas», a pesar de las diferencias recíprocas e incluso grandísimas, se definen mediante esa imposibilidad—, sino que es una muerte «extramperia» o «transónica» o «x». En efecto, ello no daría lugar a ninguna antinomia, y ninguna argumentación racional de escépticos o ateos podría dar lugar a debate, dado que el término no haría referencia a nada conocido, ni siquiera por una remotísima analogía —es verdaderamente inescrutable.

Pero al creyente lo le parecería suficiente en absoluto. Evidentemente, el creyente quiere afirmar que la justicia de Dios es «más justa» que la humana, a pesar de las apariencias. Es decir, quiere atribuir a Dios, y además a la enésima potencia, uno de los sentidos en que se emplea el término en este mundo. No puede renunciar al prestigio, a la dignidad, al valor de «ese» término. No quiere atribuirle a Dios una «x» incognoscible, sino una forma sobrehumana de justicia humana, esto es, carente de los «errores» y de las «injusticias» de la aplicación humana de la justicia. Pero si se trata de esa justicia, el dilema de la teodicea queda arraigado y resulta ineludible: en Dios el infinito poder y la infinita bondad se excluyen mutuamente. El creyente tiene que elegir: o una cosa o la otra. O bien el silencio «absoluto», dado que ningún término es adecuado para expresar un misterio verdaderamente insondable. Pero un silencio atónito, no ya extático, ante el hilo de humo de lo que una vez fue una vida como la nuestra y que se ha convertido en la angustia sin futuro de todas las agonías de Auschwitz (y de cualquier llanto inocente por cualquier dolor) —pasión sin redención, cruz sin resurrección. Un silencio necesariamente «incrédulo», por tanto.

El secreto del pecado original

En realidad, las incurables antinomias de la teodicea nos dicen otra cosa: esconden —y cuentan— nuestra soberanía absoluta sobre la norma, y el terror que nos inspira poderlo (re)conocer. La norma, el deber ser (el *Sollen),* no existe en la naturaleza. Nace con el hombre, que ha creado a lo largo de su historia infinitas normas,

contradictorias e incompatibles entre sí. Todo es lo contrario de todo: «Nada se ve justo o injusto sin que cambie de valor con el cambio del ambiente. [...] El robo, el incesto, el asesinato de los hijos y de los padres, todo ha tenido su sitio entre las acciones virtuosas» [14]. Por tanto, podemos decidir declarar «incívica» una norma —partiendo de un criterio asimismo normativo, escogido por el hombre, aquí y ahora—, no ya «antinatural», una vez que un grupo social cualquiera en la historia de ese ente de naturaleza que es el *Homo sapiens* haya hecho de ello su norma. La expresión «naturaleza humana», de otro modo, excluiría a todos los seres humanos —esos entes de la naturaleza, los «monos desnudos», llegados al mundo a través de la evolución que somos todos nosotros— excepto a aquéllos que comparten nuestras normas.

El hombre es, pues, el creador y el señor de la norma. Pero encuentra intolerable el peso de esa responsabilidad abismal. Reconocerse dueño y señor de la norma significa, de hecho, saber que el cosmos está vacío de sentido, y nuestro propio estar ahí como tentativa —la necesidad y el riesgo siempre ante el abismo del fracaso— de dar sentido a lo que por naturaleza no lo tiene —la existencia, sencillo evento en la historia insensata del universo—. Eso individualmente. Pero la norma, que el hombre crea, es ante todo el instrumento que organiza la coherencia social, puesto que los instintos del «mono desnudo» ya no son perentorios sino abiertos, altamente plásticos, y ya no discriminan entre comportamientos-sí y comportamientos-no. Ahora bien, la línea divisoria —vinculante y eficaz— entre comportamientos-sí y comportamientos-no es esencial

[14] B. Pascal, *Pensamientos,* Chevalier 230, Brunschvicg 294.

para que haya una acción de grupo, con-vivencia —y «supervivencia»—. Al grupo, que sustituye a la manada, le es necesaria la norma como sucedáneo vinculante de los instintos, que ya no son perentorios. Pero para que el grupo exista, dicha norma debe ser incontestable, no puede ser «de alguien» en contraposición con «alguien más», dado que la cohesión del grupo se vería minada de raíz por el conflicto de las voluntades. Por tanto, en origen, la norma no puede ser pronunciada por nadie, sino que debe ser atribuida al Origen, a lo Sagrado, a Dios, y repetida por todos como algo Inmutable.

Y por tanto: ni individual ni socialmente podemos soportar ser lo que somos, creadores y señores de la norma. Tenemos que imaginar que la norma nos viene dada por el Otro —desde lo Alto, desde el Antes—, y que nuestra única responsabilidad consiste en no violarla. Responsabilidad limitada, tolerable, manejable. El mal nace de la transgresión —¡de la Desobediencia originaria!—, es más, todo mal es prueba de una culpa, y los sacrificios, los ritos y los castigos pueden expiarla y «liberarnos» del mal.

Así, ocultándonos a nosotros mismos que somos los creadores —*ex nihilo*— de la norma —o sea, del bien y del mal, aunque no del sufrimiento, que también pertenece al mono sin adjetivos y a los animales en general—, no solo eludimos la angustia intolerable de un universo carente de sentido, sino que incluso podemos darle sentido al sufrimiento, a aquello que «instintivamente» suena in-sensato: el mal, entendido ahora como castigo por una transgresión. Totalmente transparente y en absoluto inescrutable, por tanto. La relación entre el mal y la justicia solo deviene enigmática más adelante, cuando lo sagrado deja de impregnar cada fibra de la reali-

dad y de la existencia, y deviene religión y Dios —y más aún si es Dios uno y padre—. Es decir, cuando la duda y el interrogante sobre el sentido y sobre la norma —sobre el poder y sobre el ser— ha roto las amarras de lo sagrado omnipresente de las sociedades que preceden al Estado. Incluso entonces, y hasta que resulte posible —sin embargo y por ello— el hombre seguirá considerando el mal como «justo» castigo a la desobediencia —y al final, culpa originaria para la desobediencia originaria—, a despecho de toda antinomia que saque a la luz el despliegue de los interrogantes. La teoría del pecado original —interpretación de la historia del Edén muchas generaciones después de Jesús— debe paralizar precisamente esos interrogantes. Inmunizar frente a ellos.

Pero la culpa originaria es desobediencia a una norma vacía de contenido, que solo pide obediencia —al creador de la norma—. La culpa originaria es, por tanto, solo el rechazo de permanecer en esa norma que es el mismo Dios, su voluntad carente de contenido, pura, que exige obediencia. La culpa originaria es por tanto la sombría conciencia de «nuestra» creación de la norma —conoceréis el bien y el mal y seréis como Dios—. Mejor dicho, el instrumento con que impedir que nuestra acción llegue a ser conciencia. Para evitar reconocerla por lo que es —nuestra creación de la norma— decidimos conocerla por lo que no es y por lo que no admite ulteriores indagaciones: Culpa. Por tanto, la historia de la culpa como desobediencia sin contenido —desobediencia a la exigencia de no desobedecer a Dios—, nos dice que Dios es el nombre de la norma cuya creación —por nosotros— es todo uno con nuestra llegada al mundo, y que no soportamos reconocer como nuestra. Por ello la abismamos en lo inescrutable: en vez

de como nuestra ineludible esencia —el hombre es el animal normativo—, como nuestra culpa inexpiable.

La norma, que nosotros creamos pero que queremos mantener a distancia como algo «recibido», es en realidad el secreto de la diferencia ontológica —si no, «admitámoslo tranquilamente: es oscura» [15]—, la verdad del desfase entre el ente y el ser del ente que adquiere su existencia solo con el hombre. Ese desfase no es otra cosa que el «deber ser». Y por tanto, no el engañoso «ser del ente», que duplica el ente o lo hace inaprehensible en lo numinoso [16] de la espera, sino el «deber ser del ente», con el que el hombre introduce el azar del sentido (proyecto) en el ser, de otra forma carente de sentido del cosmos. Sin embargo, en el origen de ese «evento fundamental» [17] —y que verdaderamente lo es—, no hay ningún enigma heideggeriano: sucesivos errores en la duplicación del ADN de un simio, acaso repetidos varias veces sin resultados «fatídicos», finalmente han dado vida a la supervivencia de un cerebro anómalo, capaz de estar en el mundo y de hacerse preguntas, «arrojado» a la necesidad de optar por la norma en vez de seguir al instinto, capaz de «"proyectar" en el sentido de desvelar el "hacer posible"» [18]. De «construir mundo» en vez de «estar en el cosmos». Pero de todo eso nunca se habría dicho nada si una variación triunfadora del ADN no hubiera alumbrado la norma y la pregunta.

---

[15] M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica.*

[16] Numinoso (misterioso) es un término creado por el filósofo alemán Rudolf Otto, en su obra *Das Heilige [La idea de lo sagrado].*

[17] M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica.*

[18] *Ibíd.*

La trampa de la religiosidad triunfante

La religión, pues, ya no considera necesario replicar a las objeciones escépticas y ateas contra las verdades de su fe. Sin embargo, con ello deja de custodiarlas como verdades (también) de la razón, aunque siga proclamándolas como tales. Ahora bien, si la religión se puede permitir ese gesto de incuria es solo porque el contenido de verdad de cualquier «convicción» o «concepción», o «fe» parece no interesarle al hombre medio que a pesar de todo las practica y las disfruta. Y menos aún parece interesarle a la cultura posmoderna —que en realidad es más bien la cultura de la modernidad eludida, de la Ilustración reprimida, del desencanto traicionado, de la ciudadanía eclipsada—, pendiente sobre todo de la capacidad de las creencias para conferir un sentido a la vida. Pendiente de «dar sabor» —en contra de cualquier saber «verdadero»—. Las creencias religiosas como cubito de sentido para el caldo de la existencia.

Pero que se utilice, por parte de la religión, ese clima cultural y existencial dominante para esquivar y sortear las preguntas incómodas de la tradición escéptica o atea —y, *latu sensu,* «ilustrada»— que se sustrae a semejante clima despreocupado, significa compartirlo, participar, sumirse en él. Convertirse en parte de un horizonte común que solo tiene en común la voluntad de eludir las preguntas todavía insuprimibles del desencanto. Operación aparentemente ventajosa: se avanza tras la estela de un retorno triunfante de lo religioso y lo sagrado —hasta el punto de que algunos han podido hablar de una «revancha de Dios»—. Pero se obvia que dicho retorno presenta los estigmas esenciales de una religiosidad vaga y espuria, que lo meta-

boliza y lo asimila todo, supersticiones astrológicas y suicidios escatológicos masivos, exorcistas y satánicos, eras de Acuario y pirámides del misterio, triunfos mediáticos del papa e inundación de predicadores catódicos protestantes, por no hablar de los fundamentalismos islámicos, esencias florales de Bach y otras terapias de *prana*. En resumen, estamos en el circo de lo religioso, en la hamburguesería del misterio, en el supermercado de lo numinoso consolatorio. Las fes como el *«prêt-a-croire»* de una religiosidad de usar y tirar, hoy budista, mañana neopentecostal y testigo de Jehová pasado mañana, o re-convertida a la santa Iglesia romana.

Si, en esa supresión del problema de las verdades (demostrables) de la fe, la religión parece estar «legitimada» por parte de las filosofías hermenéuticas dominantes, con el desprecio de estas por las preguntas incómodas (escépticas y ateas), es porque con dichas filosofías la religión vive ya en la sintonía más profunda, la que se refiere, mucho más que a las respuestas —que siguen siendo diferentes aunque no incompatibles—, a la «agenda» de las preguntas significativas. Y de ahí se ha expurgado el problema de la verdad —críticamente argumentable en sentido empírico-racional— a favor del problema del sentido —pero ocultado y «velado» como problema de una «verdad» más originaria—. Ahora bien, dejar de contestar ante la religión la verdad de sus afirmaciones puede parecer una actitud sumamente respetuosa hacia la religión. Parece honrarla e incluso exaltarla. En realidad, se trata a la religión por lo que no es ni puede ser. Efectivamente, ¿en qué se basaría —excluidas las categorías de verdadero/falso— el criterio para argumentar el valor de una religión, para decidirse respecto a ella, para invitar a creer en ella?

Conocemos la respuesta: en dar sentido, en el consolar, en el reconciliar, en el rescatar. En el «salvar».

Pero ¿de qué debería consolarnos? ¿De la finitud como tal, de nuestra condición de mortales —es decir, del hecho de que «no somos como Dios»—? ¿O del dolor y de la injusticia «dentro» de la finitud, y de la «gratuidad» y por tanto de la insensatez que los caracterizan? ¿O acaso de la imposibilidad de estar agradecidos —personalmente agradecidos a Alguien— cuando nos sentimos llenos de júbilo o incluso solo serenamente satisfechos de/en la existencia —porque quizá es más necesario darle un sentido a la «felicidad»—? ¿Y si alguien encuentra el sentido (lo «construye») —aunque de forma frágil, parcial y siempre en peligro— en la existencia misma? ¿La religión no le habla a esa persona y, por tanto, se vuelve carente (¡falsa!) de sentido? Pero la religión ha sido brutalmente relativizada e instrumentalizada como patria y refugio de los pobres de sentido. Respuesta utilitarista y pragmática, hasta demasiado humana, al problema del mal y de la insensatez de vivir, según una dirección de hipersecularización: el problema del mal había sido devuelto a la tierra por Rousseau, arrinconando el Dios de la teodicea e imputando al hombre como responsable, a través de la invención de la propiedad, de la injusticia. Por tanto, un problema en principio resoluble a través de una revolución. La revolución se convertía así en el sucedáneo del Dios omnipotente y bueno a la vez, imposible de hallar en las antinomias teológicas. Ahora bien, una vez fracasadas las revoluciones y sobre todo cualquier esperanza futura en ellas, el Dios posmoderno del sentido —que se sustrae a la argumentación y a la contestación sobre la verdad— se convierte en el sucedáneo de ese sucedáneo. Por tanto, una nueva idolatría.

Credo quia absurdum

Y entonces, si una religión ya no es verdadera/falsa, sino que es válida según el sentido-consolación que sea capaz de aportar a la existencia, ¿cómo separar la paja del grano, cómo distinguir entre una gran religión y una mezquina superstición? ¿Por qué el cristianismo y no la astrología, en vista de que en lo referente al «sentido» esta parece que funciona bastante mejor como «fe» de masas, por lo menos a juzgar por la facturación del ramo, cuyo crecimiento es exponencial? El criterio del sentido es despiadado, lleva al subjetivismo más radical, a la fe como ungüento y bálsamo del alma: a cada uno su maquillaje religioso, reemplazable según la moda y la necesidad, a condición de que en ese momento reaccione bien con la piel de la existencia. Una religión del sentido (y no de la verdad) es una religión que ya no es de personas, sino de meros «consumidores» (de sentido).

No es suficiente. Si el criterio de la religión fuera el sentido, es decir, «cualquier» sentido a condición de que funcione, prescindiendo de la verdad, tendría razón Freud: la religión es una «ilusión» (e incluso Marx: es opio de los pueblos —y acaso de los individuos). El «respeto» posmoderno por la religión se evidenciaría como exaltación de la religión en cuanto in-consciencia (oscuridad en la conciencia: «¡oscurantismo!»). «Cuanto más» nos hagamos ilusiones mejor, efectivamente, porque solo así la ilusión puede funcionar plenamente. Pero el nihilismo más radical, que la religión imputa a todo relativismo moral, de ese modo declarándolo invivible, celebraría así su aquelarre imposible ya de atajar. Semejante religión no puede funcionar. ¿Quién aceptaría una ilusión sabiendo que lo es? Para aceptarla hace

falta creerla verdadera. Exigir que pertenezca al ámbito que es juzgado según las categorías de verdadero y falso, y que de hecho constituya su núcleo. La religión como mero «sentido» siempre está expuesta a la posibilidad de desmoronarse. No tiene fundamento ni tampoco raíz. Como hemos visto, es por naturaleza frívola y giróvaga. Es la moda ensalzada a religión. Y si puede hacer un espectáculo igual o mayor que la religión de la moda, es, sin embargo, solo en la competencia entre homólogos.

Toda religión quiere ser «verdad» y no puede renunciar a tal pretensión. «Debe» ser verdad. Si no, también se desvanece el «sentido». Lo que gran parte de la filosofía hermenéutica puede consentir e incluso teorizar desde el exterior, la religión no puede aceptarlo desde el interior. Por tanto, la filosofía que «reconoce» a la religión, despreciando las objeciones «vetero» y «toscas» dirigidas contra las verdades que la religión considera demostrables, asume la religión por lo que ella no puede en absoluto admitir que es. No la honra sino que la pisotea, la interpreta en el abismo del equívoco, consigo misma, en la absoluta opacidad, torpeza e inconsciencia de sí misma. Y la religión, primando a esa filosofía como interlocutor privilegiado, como el pensamiento con el que establecer un *dia-logos,* acepta ser precisamente lo que en esencia tiene que negarse a ser si quiere seguir siendo.

Tanto más en la medida que el sentido-consolación solo tiene sentido como rescate del dolor terrenal en la vida eterna. Pero esta solo tiene sentido si es indudable. Si la duda puede arraigar razonablemente, cualquier distracción terrenal, cualquier *divertissement,* fácilmente dará cuenta de esa incertidumbre. Se puede cambiar de vida, respecto a las quimeras del mundo,

solo si se trata de lo finito frente a lo «cierto» eterno, no si puede circular la sospecha de que también la religión es incertidumbre, *divertissement* —y acaso el más sublime— para distraerse de los horrores del mundo. De otra forma, las quimeras del mundo siempre camparán a sus anchas, dado que lo finito es por ahora la «totalidad» cierta que experimenta el hombre. Por ello, si la filosofía convenciera a los creyentes de que el valor de la religión está en el sentido, en vez de en la verdad, dejarían de creer y con ello desaparecería la fe cuyo sentido pretende interpretar la filosofía. Si no quiere perder ese su «objeto», pues, la filosofía tiene que interpretar la fe en los términos de su pretensión de verdad. Que los contenidos de verdad de una religión sean verdaderos o falsos sigue siendo esencial de todas formas, y a fin de cuentas. Por tanto, esas verdades hay que demostrarlas, y la carga de la prueba —tanto más incontrovertible en la medida que está en juego la existencia en su conjunto— le corresponde a quien las enuncia.

A menos que se elija el camino riguroso de la fe como pura fe, de la fe que se sustrae radicalmente a la argumentación racional. Pero que renuncia, con ello, a todo saber e incluso a toda comunicación discursiva. Una fe absolutamente vertical, singular, ilógica. Que tal vez solo la teología de Barth, en el siglo XX, ha intentado tomar en serio. Una fe que, en el sentido más amplio, no tiene «nada» que decirle a la razón, y que por ello nada pretende razonar para convertir. Que se expresa —y se comunica— si acaso en los comportamientos y en los gestos, y en el silencio riguroso del *logos*. Con una consecuencia obvia: ninguna pretensión de imponer nada a quienquiera utilizando a Dios —y los «argumentos» de la fe— como argumento en cual-

quier deliberación pública. Una vez más: *credo quia absurdum.*

La tentación del poder mundano

Es extraño que al creyente de hoy le parezca paradójica precisamente esa posición, y que considere una provocación remitirle a ella, a pesar de que es la postura del cristianismo originario, y la única sostenible coherentemente en términos de razón. Y, además, esa postura destruiría de raíz cualquier tentación constantiniana y, por tanto, cualquier conflicto entre fieles en tanto que fieles y entre laicos en tanto que laicos. Pero Pablo y sus compañeros «creían» de verdad, esperaban el juicio final en la época de su generación, por lo que no tenían ninguna necesidad de conquistar el mundo. La «locura» de la cruz para ellos era suficiente y les recompensaba. Paradójicamente, hoy recompensar recompensaría de nuevo —hoy «cualquier» irracionalidad recompensa—. Para la fe de los orígenes, por tanto, —y para el reconocimiento de la argumentación que demuestra la imposibilidad de argumentar las verdades de la fe—, el único obstáculo es ya solamente la vocación mundana de la Iglesia, su voluntad de con-*vencer,* de imponer sus verdades morales incluso con la fuerza del brazo secular. No es polémica, y menos aún forzada. Es el estado de la cuestión sobriamente descrito. De hecho, Karol Wojtyla no dijo que el aborto es contrario a la fe, y que por tanto constituye un pecado que pone en riesgo la vida eterna. Dijo que cualquier parlamento que vote en contra de esa convicción está fuera de la democracia, y por consiguiente, es ilegítimo. Que la legitimidad democrática coincide solo con una legislación

—coercitiva por tanto para los creyentes y los no creyentes— en sintonía con la moral de la Iglesia.

Esa imposibilidad de renunciar a su poder mundano —de someter las conciencias mediante la fuerza del brazo secular, de la ley del Estado, siempre que sea posible— empuja a la Iglesia a una sucesión de contradicciones. A reafirmar la verdad racional de su fe, a desmentirla en la elección de sus interlocutores, y finalmente a evitar la vía coherente de los orígenes, el inatacable *credo quia absurdum* que, únicamente, puede hacer frente a las objeciones escépticas, ateas y de la teodicea, para las que no ha habido respuesta en el plano empírico-racional, dado que es imposible.

Por lo que es la vocación mundana (¿insuprimible?) de la Iglesia lo que contamina su diálogo con el no creyente y con la filosofía, y demasiado a menudo lo somete a una manipulación de raíz, lo condena a ser recíprocamente instrumental. Todo diálogo con el no creyente, de hecho —si no queremos anular el «no» en la retórica— tiene que asumir y sostener como horizonte común lo finito —aunque. en las intenciones del creyente quiera «en definitiva» trascenderlo—. No puede eludirlo, ni devaluarlo, ni aniquilarlo anticipadamente. Y en cambio, precisamente ese es el «truco» más difundido, hasta el punto de que es a menudo «estructura y condición» del diálogo. «Diálogo» *prejuzgado.*

¿O Dios o la nada?

Efectivamente, todas las argumentaciones existenciales contra el escepticismo y el ateísmo —una vez venidas a menos las empírico-racionales de las «vías» tradicionales— se basan en la intimidación: o Dios o la nada.

O la fe o el nihilismo. O la eternidad más allá de la vida terrenal, ese «sentido» que derrota a la muerte, o la radical falta de sentido. Esa es la estructura del último argumento de la fe. Último y (en) vano. De hecho, no existe solo el todo o la nada entre lo que elegir. Existe el algo. Existe lo finito. Es más, este es el ser constante de nuestra existencia, de donde partir y que nunca debemos traicionar. Desde luego, éramos «nada» y a la «nada» volveremos a ser, pero ese «nada» es en realidad el nombre que damos a la frontera de ese «algo» que sin duda somos y que puede ser medida de sí mismo. Lo demás es quizá más bien solo *wishful thinking,* pío deseo.

¿Por qué o Dios o la nada? Si acaso, o Dios o lo finito. Pero Dios es lo que debe ser demostrado, más allá de cualquier duda razonable, dado que lo finito «existe». En cambio, en la intimidación existencial, lo finito —es decir, la existencia misma— se ve devaluado anticipadamente como nada, desde el punto de vista de un infinito hasta ahora hipotético y enteramente por demostrar. De hecho, solo asumiendo *a priori* el punto de vista de Dios, es decir el rechazo del posible valor y sentido de nuestra existencia finita como tal, lo finito no es nada, y el *aut aut* es entre Dios y la nada. Fuera de ese apriorismo lo finito puede ser el sentido de sí mismo, es más, puede ser el ámbito donde, exclusivamente, es posible encontrar un sentido que no sea ilusión, fuga, *divertissement.*

Y no nos refugiemos en la objeción de que la religión es connatural al ser humano, de que nace con el *Homo sapiens,* que sería por tanto desde siempre y para siempre *homo religiosus.* De hecho, la prueba «histórica», tomada en serio, se convierte en su contrario: puesto que el hombre llega al ateísmo, esa es la definitiva

«verdad» del *Homo sapiens,* mientras que la religión constituiría solo el residuo más sofisticado del animismo primitivo. Que quede claro: semejante «argumento histórico» a favor del ateísmo sería Ilustración de segunda mano, pero el contrario —al que los creyentes raramente renuncian— es aún más ridículo. Resignémonos (o apasionémonos): el hombre no es nada por naturaleza, y por tanto tampoco *«religiosus»*. Por «naturaleza», de hecho, el hombre es «todo aquello» que ha sido y será, y que no podemos prever anticipadamente.

La pregunta retórica de la ortodoxia rebate que el hombre «si no sabe de dónde viene y por qué existe, ¿no es acaso en todo su ser una criatura fallida?». Otros añadirán que para poder dar sentido a las cosas cotidianas de la vida hace falta haber dado ya un sentido a la vida como tal. Pero se puede dar sentido a la vida precisamente consiguiendo dar sentido a las cosas pequeñas, una por una. El sentido de la vida puede estar ya —íntegramente— en el intento cotidiano de dar sentido —con el riesgo de la derrota: en resumen, en la «lucha por»—. En realidad el hombre sabe perfectamente de dónde viene. Y también sabe el «porqué»: es decir, sabe perfectamente que no se trata de una verdadera pregunta, sino de una «pretensión de sentido». Conoce, pues, también la respuesta: ningún «porqué» anima el mundo, y el sentido se trata siempre, eventualmente, de crearlo.

Por lo demás, «lo trascendente no es el esfuerzo infinito, inalcanzable, sino el próximo, que nos viene dado cada vez, que es alcanzable» [19]. El que habla es un cre-

[19] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa,* 462: Progetto per uno studio, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1988 *[Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio, Sígueme, 2004]*. Ed.

yente. Trascendencia —¡y por tanto, sentido!— es ya la solidaridad, la lucha por la justicia. Añadamos: y el arte, y el sexo. Y cualquier proyectarse humano. Sin necesidad de metafísicas ni de religiones.

No es casual que la teología constituya el lugar geométrico de las antinomias más arriesgadas y extremas. ¿La creación es ya algo deseado en Dios? En ese caso, Dios no sería libre. Pero la creación se produce *ex nihilo.* Por tanto, para que exista libertad divina, la nada ya debe existir en Dios. ¿Pero qué Dios sería ese? Y más: Dios sabe y quiere. La salvación —o sea, la «elección», que no será para todos— es por tanto una promesa y al mismo tiempo una anticipación. Pero si verdaderamente el Fin es anticipable, esa escisión y ese desgarro que es lo finito —y el hombre que puede decir que no a Dios, y que ya lo ha hecho— sería desde siempre un momento del todo, y la dialéctica hegeliana sería la verdad del cristianismo. Para una revelación que es también una ofuscación ya no habría lugar. Pero ¿qué Dios sería un Dios que no fuera también *absconditus?* Al ser totalmente comprensible para la indagación humana, y pudiéndose agotar en ella, ¿en qué sentido sería aún el absolutamente Otro?

Hay que guardar silencio sobre el silencio

Podríamos seguir —Massimo Cacciari, *last but not least* de una larguísima lista de filósofos teólogos, lo ha hecho con pasión a lo largo de las seiscientas ochenta y cuatro páginas de su obra *Dell' inizio (Sobre el principio)*—. El obstáculo insorteable sigue siendo uno: lo irrepresentable no es representable. Lo indecible no es decible. Pero Dios, considerado seriamente, es irre-

presentable e indecible. Inefable. De otro modo, estaría totalmente «sujeto» a nuestra comprensión. Se vería reducido a ella, en vez de ser una Alteridad irreductible. Nada más mencionarse, es mencionado por el hombre según la medida humana, y es representado según lo que «no es». Y también este «no es» ya es engañoso e inapropiado —incluso la teología negativa no está a la altura de Dios—. Dios, si de verdad es Dios, no puede ser «objeto», ni de conocimiento ni de comunicación, bajo ninguna forma «humanamente» concebible. Respecto a Dios solo queda el «silencio» —y ya ese «respecto a Dios» está de más—. Y sobre el silencio, por lo menos, habría que guardar silencio.

En cambio, la teología se permite todo tipo de licencias. Y pretende hablar del silencio. Es suficiente con transformarlo en Silencio, con invocar la mística y la poesía, desterrar el principio de (no) contradicción, sumirse en la analogía. Esfuerzo desperdiciado. El Totalmente Otro, si verdaderamente es Otro «totalmente», ni siquiera llegará a ser rozado por la analogía. El Absolutamente Otro, si verdaderamente es Otro «absolutamente», no podrá ni siquiera autocomunicarse. Mejor dicho: incluso si pudiese hacerlo, nunca conseguiríamos saber nada de él. Ese revelarse indecible de Dios sería absolutamente incomunicable por quien lo viviera. Y más aún: no sería «rememorable» ni siquiera por el sujeto mismo que lo hubiese vivido, ya que si no, no se habría producido la «experiencia» de un «*absolutamente Otro*». Ese autocomunicarse de Dios sería solo el «*Instante*», de la que no podría guardar rastro ninguna existencia.

Solo Dios está capacitado para hablar de Dios —consigo mismo—. Y en realidad no podemos afirmar ni siquiera eso. También podríamos negarlo. Podría ser Distintamente. Sobre Dios solo podemos callar.

La voluntad de teologizar, que es inagotable, todavía puede objetar: el místico y el poeta dicen lo indecible. En realidad, no «dicen» lo indecible. Y menos aún el silencio. Dicen emociones. Emociones humanas, cuyo carácter radicalmente singular empuja a contarlas como sobrehumanas. E intentan transmitirlas con un lenguaje irracional, el único vagamente idóneo. Sin embargo, siguen siendo siempre emociones «humanas». Mientras que la emoción del Totalmente Otro no es participable de ninguna manera. El misterio es misterio. Alteridad irreductible. Más no se puede decir. Cualquier cosa que se diga de más, nada más decirla, o sea, nada más representarla, ya es idolatría.

Por tanto, de nada sirve, en sintonía con Heidegger —esa última orilla de la teología—, pasar de preguntar a escuchar, del conocimiento a la espera. «Abandono» inexpresable e incomunicable, de hecho —sobre el que por tanto hay que callar—, dado que el misterio, es decir, la pregunta que sigue preguntando sin poder encontrar «nunca» una respuesta, se ve hipostatizado, transformado en fetiche y en ídolo, en cuanto se pretenda comunicar algo más que no sea la pregunta a la que responde el silencio.

Si la escucha fuese comunicable entraría en el horizonte del conocimiento, de la vituperada verdad como representación, en el cerco infernal[20] del olvido del ser. Si acaso, se puede comunicar tan solo la «invitación» a la escucha —o al abandono— como un absoluto vacío de significado, de contenidos, de eventuales «éxtasis». Un solipsismo radical e ineludible. Como, en rigor, debería ser el de los místicos, según hemos visto, que pretenden

[20] *Girone,* en el original: cada una de las espiras descendentes que forman el *Infierno* de Dante (N. d. T.).

en vano «representar» lo irrepresentable, es decir, su singularísima e incomunicable experiencia. Pero esa nada (comunicable) que no se resigna, que de todas formas intenta comunicarse —si no, no existiría la teología de la escucha, ni filosofía del abandono— precisamente porque es «nada», puede después llenarse —¡legítimamente!, aunque subrepticiamente— de «cualquier» contenido, en vista de que se sustrae a cualquier control crítico. La escucha incomunicable puede así comunicar su propio descifre de los signos de los tiempos, haciéndola pasar por «voz» del ser. Por ello, hoy puede vaticinar que solo un Dios puede salvarnos, ayer pudo identificarlo con el *führer* de un *reich* milenario, y mañana con cualquier otro ídolo empírico y materialismo —persona, idea, hipóstasis—. *Ad libitum,* puesto que está en la naturaleza de la escucha, en cuanto se lleve más allá del silencio más radical. Ese silencio que no puede transformar en «pensamiento», pues, ni siquiera la simple invitación a la escucha. Ese ineludible silencio al que solo Wittgenstein —creyente quizá hasta el misticismo— ha sido filosóficamente fiel. Sobre aquello de lo que no se puede hablar es necesario callar «de verdad».

La verdad entre Hume y Heidegger

El teólogo puede intentar una última baza. Apostar a fondo por la crítica heideggeriana a la idea de verdad como representación (adecuada). Y contraponerle la idea de verdad como fidelidad (a la revelación). La revelación no solo es un libre y gratuito gesto de Dios, sino que ese autocomunicarse de Dios es una fuente totalmente nueva e indeducible de conocimiento. No seríamos nosotros los que conocemos (verdades), sino que es

la Diferencia la que decide regalarnos «conocimiento» —si somos capaces de ponernos a la escucha—. La verdad no es que «la nieve es blanca» si la nieve es blanca, la verdad es la «relación de alianza» entre el Creador y la criatura [21].

Por lo pronto cabría preguntar, con una ingenuidad que ni siquiera es blasfema —¿el cristianismo no es la religión que se anuncia a los pobres de espíritu?—: si la revelación es un gratuito acto de *amor,* ¿por qué Dios habría tenido que escoger la complicadísima vía de los *«arcana»,* del velarse y re-velarse, de las oscuridades indescifrables? ¿Para la felicidad de los teólogos o para hacernos a todos teólogos? ¿Qué sentido tiene un Dios enigmatista o prestidigitador? ¿También eso forma parte del mejor de los mundos posibles? Además: un *Deus absconditus* obliga a la fe a ser azar, obliga al riesgo de una apuesta mortal —que garantiza sufrimiento «eterno» por errores finitos—. ¿Qué sentido tiene un Dios croupier —y «despiadadamente» croupier?

En segundo lugar cabría afrontar la cuestión de la verdad. Ya se ha convertido un deporte filosófico-teológico de masas el tiro al blanco contra la verdad en la acepción empírico-científica del término. Pasatiempo evidentemente gratificante, pero que no nos abre necesariamente a un «pensamiento» (la «verdad») de orden superior. Se basa, por lo pronto, en un interesado equívoco: que la ciencia, en su desarrollo más reciente, destruiría su propia pretensión de verdad y certidumbre. Es la misma ciencia la que admitiría, con la relatividad, la física cuántica, etcétera, que aseveraciones fundamentales de su pasado, consideradas verdaderas, hayan sido por el contrario «falsadas». Pero lo que es «falso» es más

[21] B. Forte, *Trinitá...,* pág. 153.

bien que, por ejemplo, la relatividad de Einstein «desmienta» la ley de Newton. Que sigue siendo perfectamente «verdadera» y «cierta» para un mundo de cuerpos —el sistema solar en el que vivimos cotidianamente— que no tengan una masa y una velocidad enormes. Si de verdad las leyes que han hecho venerable a la ciencia fueran inciertas, como la interpretación de una poesía o incluso de un acontecimiento histórico, la ciencia nunca habría nacido —y tampoco las epistemologías de su incertidumbre.

La ciencia se basa en la falibilidad, es decir sobre la «posible» falsación de sus hipótesis por la vía experimental, hipótesis en principio siempre revisables. Sin embargo, si el núcleo *hard* de esas leyes hubiera sido verdaderamente desmentido —y no simplemente circunscrito a su ámbito de validez—, ninguno de nosotros subiría a un avión o a un rascacielos. La idea de una «ciencia sin verdad» es una pura leyenda. Basta con poner las cosas claras: si por verdad se entiende una aseveración válida eternamente y para todos los rincones del universo, muchas verdades de la ciencia han sido desmentidas. Pero esa idea de verdad es más bien la verdad desde el punto de vista de Dios. La verdad metafísica. Poco importa que haya sido asumida en los albores de la ciencia moderna —por lo demás, Newton también era un teólogo—. La práctica de la ciencia, sin embargo, ha producido vedades ciertas, aunque en ámbitos circunscritos. La física cuántica no invalida las leyes de la realidad macroscópica. Indica la plausibilidad —y acaso la «necesidad»— de una teoría unificada. Si de verdad las hubiera desmentido ni siquiera existiría este gran debate en torno a la ciencia, ya que esta no habría asumido un papel crucial entre las actividades humanas.

Sería oportuno, por tanto, usar el término «verdad» precisamente en el sentido de la «más cierta» de las prácticas humanas —o la menos incierta: en todo caso, el «primer grado» de la certidumbre humana actual—: es decir, en la acepción empírico-científica. Puede que también dichas verdades sean interpretaciones, pero sin duda son de un género completamente distinto de las que se hacen de un texto poético o incluso de los «hechos» históricos —que en cualquier caso son ya mucho más obstinados y verificables que una «verdad» poética—. El término genérico «interpretación», ocultando la diferencia abismal de control intersubjetivo posible y vinculante, hace pasar por análogas unas formas de saber totalmente distintas.

Más en general: si comunicamos racionalmente no podemos salir de la representación. Heidegger, con la crítica de la onto-teología, efectúa el movimiento genial que le permite inmunizar radicalmente su pensamiento contra toda crítica, que en la contestación se moverá siempre en el terreno del pensamiento calculador, de la *Vor-stellung,* etc., por lo que quedará automáticamente desacreditada.

¿Por qué Dios y no más bien los entes?

No obstante, no hay que dejarse intimidar. El nudo de las infinitas contradicciones teológicas —y en especial de la teologización posheideggeriana— es gordiano, y como tal hay que cortarlo de un solo tajo: el Ser como diferencia ontológica no es el último Dios, sino la última ilusión, el refugio posmetafísico contra el desencanto, el artefacto filosófico para huir de lo —del miedo a lo— finito, para no vivirlo, para no estar en él.

La pregunta metafísica no constituye en absoluto la esencia de la filosofía, por tanto, sino la restauración de su parte más caduca, cuando el problema había caído en el descrédito como problema, y a partir de Hume —y parcialmente de Kant— lo que tenía dignidad filosófica era dejarlo de lado, «sabiendo» que es imposible de proponer por ser insensato.

¿Por qué el ser y no más bien la nada? Formular la pregunta metafísica ya quiere decir pensar desde el punto de vista de la nada. Presuponerlo. Prejuzgar el ente como (posible) nada, cuando lo finito de la existencia es en cambio el ser indudable sin el que no puede resonar pregunta alguna (metafísica o no). Por tanto, debe abandonarse la pregunta metafísica precisamente porque en general ya existe una pregunta (cualquiera) y por ello no puede existir más que el ser. Preguntar ya es garantizar la insensatez de la pregunta metafísica. En realidad, la pregunta metafísica no pregunta sobre la nada —ni siquiera puede plantearla como hipótesis, en el mismo momento en que pregunta—, sino que «desea» una reafirmación del sentido (o incluso sobre la posibilidad del sentido). No es una pregunta. Es una respuesta de consolación —disfrazada de pregunta— que anticipa y neutraliza las posibles respuestas incómodas a la pregunta sobre el sentido. Es la vacuna contra las preguntas arriesgadas. Es la inmunización contra las preguntas. Es pregunta de salvación, profilaxis contra el desencanto.

¿Por qué Dios y no más bien los entes? Esa es, en cambio, «la» pregunta, dolorosa y necesaria, que finalmente llegó a ser formulada, y que con Hume abrió una fase radicalmente nueva en la filosofía. Dando salida de manera inevitable a todo tipo de reacciones restauradoras contra el pensamiento del desencanto, de Hegel en adelante. La filosofía del desencanto, en su «descarrila-

miento» —resulta insoportable este lenguaje heideggeriano que quiere «dar lecciones a toda la filosofía— no se da cuenta en absoluto del olvido de la cuestión del desfase que sigue habiendo entre el ser y la suma de las dimensiones de lo existente. En ese olvido no se produce la represión de un enigma cualquiera —que en cambio el pensamiento reavivaría en polémica antítesis con la racionalidad calculadora—. La filosofía debe simplemente concebir el sobrepasar del ente como el «deber ser» ineludiblemente elegido que forma un todo con el estar. Y ya no como un sucedáneo de un Dios —eso es en definitiva el abandono y la escucha.

Ni tampoco hay que preocuparse por que la filosofía, si deja de ocuparse de Dios, deje de tener objeto alguno para su tarea. Siempre y de todas formas le quedará, por lo pronto, la misión de criticar la tentación metafísica (ya sea neo- o post-), la lógica del deseo que empuja al pensamiento de lo indecible. Y el *quid pro quo* dialéctico o rememorador que legitima el arbitrio de un contenido «cualquiera» interpolado acríticamente en los pliegues de un Ser o de una Diferencia ontológica, por su naturaleza vacíos en tanto que indecibles. Con lo que, según hemos visto, el individuo que filosofa hace pasar sus personalísimos «valores» —a menudo monstruosos— como originados en la escucha del Ser.

Y a la filosofía —que definitivamente le reconoce a la ciencia el dominio sobre el conocimiento del ser— le queda por pensar el abismo entre ser —como nada más allá del conjunto de los entes— y deber ser —en que consiste el estar—, única diferencia fundamental, ontológica, una vez superadas las ebriedades neo- y posmetafísicas. En suma, le queda todo el universo de la existencia finita. El deber ser creado por el hombre, dueño y señor de la norma, ese único «exceder» respecto al ente,

«esencial» de un ser contingente —además de mortal—, el estar que nace (evoluciona) del mono desnudo

Una actuación común en nombre del Evangelio

Por ello, la filosofía ha de establecer, sobriamente, que Dios no existe y que es falso que haya un alma inmortal. Sin esa firmeza, la filosofía se convierte en teología, como quiera que se decline. solo lo finito (lo fijado) es la medida de lo finito. La existencia finita es la medida de todas las cosas puesto que es el lugar ineludible de todo posible discurrir, de todo posible preguntar, de todo posible pensar. La razón no solo no puede demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, sino que puede demostrar «que no». ¿Por qué la realidad más importante debería ser la más oculta? Las infinitas antinomias a las que da lugar ¿no son ya un desmentido? ¿La antropología, la historia y el psicoanálisis no han dilucidado en todos sus aspectos las raíces y la lógica de los fenómenos religiosos? ¿Y la ciencia no nos revela abiertamente el ser, sus leyes y su historia sin necesidad de ninguna «hipótesis de Dios»? ¿El sufrimiento —por lo menos el del inocente— no es la prueba capital de la imposibilidad de un Dios bueno?

Incluso quien considere que todo eso es aproblemático hasta la obviedad podría sin embargo exigir un motivo para tanto «encarnizamiento» ateo —y más «vetero» que nunca— al reafirmar la falsedad de los dogmas religiosos. Y podría considerarlo hasta sospechoso: la otra cara de una misma —e insuprimible— necesidad de fe, o incluso el síntoma —en sentido freudiano, por ironía y por añadidura— de un malestar no resuelto del alma. No hay nada tan interesante, en realidad. Más sen-

cillamente, esa insistencia nace de dos motivos: de que la filosofía es un compromiso crítico en favor de la verdad, y si la encuentra no puede dejar de pronunciarla: la preocupación de David Hume cuando estaba a punto de morir era que su amigo Adam Smith no entregara al editor los *Diálogos sobre la religión natural.* En resumen: la filosofía no puede tener temor, ni de Dios ni de lo finito —el primer temor, como sabemos, oculta en general el segundo.

El otro motivo es aún más importante. Solo a partir de una fe que reconozca el ateísmo de la razón, y que se proclame y se practique por tanto *«quia absurdum»* —«locura», para la razón— es realmente posible —más allá del diálogo y de otras diplomacias— una «actuación» común entre el hombre de fe y el hombre del desencanto, y, es más, una actuación común «evangélica». Efectivamente, mientras la religión pretenda ser (también) verdad de razón —acaso suprimiendo el enfrentamiento con la tradición escéptica y atea y privilegiando el debate con las filosofías hermenéuticas—, la tentación de dictarle sus leyes al siglo será ineludible. Para «proponer» los valores del Evangelio al siglo —y no para «imponérselos», lo que sería una injuria al Evangelio—, el hombre de fe tiene que abjurar de la racionalidad y de la verdad —de razón— de la fe misma.

Los valores del Evangelio —«ama a tu prójimo como a ti mismo», «sea vuestro lenguaje sea "sí, sí", "no, no"»— son el verdadero terreno para un compromiso común —de creyentes y no creyentes— en la seriedad de la existencia. Porque para el hombre del desencanto y de lo finito —en eso consiste ser ateo— lo que cuenta es la opción ética. Y quienes la comparten. La elección, prescindiendo de la motivación —a menos que la motivación anule la opción por *feedback,* contaminando su

coherencia—. De hecho, el desencanto no tiene una moral propia. solo tiene una metamoral que nos dice que toda moral es en definitiva infundable, y requiere ineludiblemente una opción «primera» de valor que es decisión pura. El desencanto solo nos insta a elegir —y a ser coherentes, si la coherencia forma parte del núcleo de valores elegido—: o bien por el «tú» y la solidaridad, o sea por el individuo irrepetible e igual en dignidad, o bien por la hipertrofia del «yo» y por la opresión del privilegio, y por tanto por el individuo replicante en el éxito. El desencanto no puede llevar a cabo la elección —se transformaría en un sucedáneo de la «ley natural» y con ello se convertiría en re-encanto—, sino que se la endosa a todos y cada uno. Bajo ese perfil, también la opción desde el desencanto —en vez de desde la fe—, al no estar condicionada por la razón, sino arrojada por ella a la decisión, puede entenderse como «locura». «Decisión», en cualquier caso, igual que es decisión la «locura» de la fe. Y si el individuo del desencanto se decide por la primacía del «tú», por el *«solitaire, solidaire»,* el encuentro con el individuo cristiano en una acción común tendría que producirse por sí solo. Mientras «cristiano» signifique Evangelio, y, por tanto, locura para la razón, y no Iglesia, y por tanto, arrogancia —o insuprimible tentación— de la verdad-poder.

Esa actuación conjunta —de creyentes y no creyentes— en pro de la dignidad para todos y la justicia implica por tanto para el cristiano de hoy el desgarro entre fe e Iglesia, entre obediencia al Evangelio y obediencia a la jerarquía. Pero para el ateo esa acción exige algo mucho más difícil de afrontar: el círculo vicioso por el que practicar la solidaridad efectiva y la primacía del «tú» se convierte en un deber de sacrificarse —para que la dignidad igual no se quede en retórica— que en general tiene

éxito solo teniendo fe en el Otro —entendido precisamente como Dios padre—. La piedra donde tropezar es para el cristiano la tentación de dictar ley —en nombre de una presunta «ley natural»—, que coincide siempre, qué casualidad, con la palabra *ex cathedra*. La piedra donde tropezar es para el ateo es la incapacidad de caridad.

Y dado que de eso se puede hablar, no hay que permanecer callado al respecto.

España
Av. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona (España)
Tel. (34) 93 492 80 36
Fax (34) 93 496 70 58
Mail: info@planetaint.com
www.planeta.es

P.º Recoletos, 4, 3.ª planta
28001 Madrid (España)
Tel. (34) 91 423 03 00
Fax (34) 91 423 03 25
Mail: info@planetaint.com
www.planeta.es

Argentina
Av. Independencia, 1668
C1100 ABQ Buenos Aires
(Argentina)
Tel. (5411) 4124 9100
Fax (5411) 4124 9190
Mail: info@eplaneta.com.ar
www.editorialplaneta.com.ar

Brasil
Av. Francisco Matarazzo,
1500, 3.º andar, Conj. 32
Edificio New York
05001-100 São Paulo (Brasil)
Tel. (5511) 3087 88 88
Fax (5511) 3898 20 39
Mail: psoto@editoraplaneta.com.br

Chile
Av. 11 de Septiembre, 2353, piso 16
Torre San Ramón, Providencia
Santiago (Chile)
Tel. Gerencia (562) 652 29 00
Fax (562) 652 29 27
Mail: info@planeta.cl
www.editorialplaneta.cl

Colombia
Calle 73, 7-60, pisos 7 al 11
Bogotá, D.C. (Colombia)
Tel. (571) 607 99 97
Fax (571) 607 99 76
Mail: info@planeta.com.co
www.editorialplaneta.com.co

Ecuador
Whymper, N27-166, y A. Orellana,
Quito (Ecuador)
Tel. (5932) 290 89 99
Fax (5932) 250 72 34
Mail: planeta@access.net.ec
www.editorialplaneta.com.ec

Estados Unidos y Centroamérica
2057 NW 87th Avenue
33172 Miami, Florida (USA)
Tel. (1305) 470 0016
Fax (1305) 470 62 67
Mail: infosales@planetapublishing.com
www.planeta.es

México
Av. Presidente Masarik 111, Piso 2º
Col. Chapultepec Morales
Cp 11570 México
México, D.F. (México)
Tel. (52) 55 30006200
(52) 55 50029100
Mail: info@planeta.com.mx
www.editorialplaneta.com.mx
www.planeta.com.mx

Perú
Av. Santa Cruz, 244
San Isidro, Lima (Perú)
Tel. (511) 440 98 98
Fax (511) 422 46 50
Mail: rrosales@eplaneta.com.pe

Portugal
Publicações Dom Quixote
Rua Ivone Silva, 6, 2.º
1050-124 Lisboa (Portugal)
Tel. (351) 21 120 90 00
Fax (351) 21 120 90 39
Mail: editorial@dquixote.pt
www.dquixote.pt

Uruguay
Cuareim, 1647
11100 Montevideo (Uruguay)
Tel. (5982) 901 40 26
Fax (5982) 902 25 50
Mail: info@planeta.com.uy
www.editorialplaneta.com.uy

Venezuela
Calle Madrid, entre New York y Trinidad
Quinta Toscanella
Las Mercedes, Caracas (Venezuela)
Tel. (58212) 991 33 38
Fax (58212) 991 37 92
Mail: info@planeta.com.ve
www.editorialplaneta.com.ve

Grupo Planeta Espasa es un sello editorial del Grupo Planeta www.planeta.es

3 3277 00392 5422

ESPASA

Otros libros publicados en este sello:

Eric Frattini
LOS ESPÍAS DEL PAPA

John Ajvide Lindqvist
DÉJAME ENTRAR

Aleida March
EVOCACIÓN

Juan José Millás
DOS MUJERES EN PRAGA

Carmen Posadas
LA CINTA ROJA

David Servan-Schreiber
ANTICÁNCER

Tom Rob Smith
EL NIÑO 44

Gail Tsukiyama
SUMOTORI

www.planeta.cl

¿DIOS EXISTE?

Temas tan controvertidos como el conflicto entre fe y razón, los valores comunes entre cristianos y ateos, el aborto, el papado de Juan Pablo II, la caída del comunismo, los derechos humanos, la naturaleza, la solidaridad o la autocrítica de la Iglesia fueron motivo del debate que en 2000 mantuvieron en Roma el entonces cardenal Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI, y el filósofo ateo Paolo Flores d'Arcais desde posiciones claramente contrapuestas. El núcleo central de este libro –vivo, intenso, vibrante, en el que se habla con claridad y de manera directa de cuestiones de actualidad– es ese diálogo, al que acompaña un texto de cada participante. El de Joseph Ratzinger se centra en la crisis del cristianismo; el de Paolo Flores rebate sus tesis, sostiene la idea de que la Iglesia rechaza el diálogo y destaca las contradicciones en que incurre esta institución.

ESPASA

ISBN 978-84-670-2950-5

9 788467 02

P8-AID-524